

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



D. Sebastião e o duplo.

Aproximação junguiana a *O mosteiro*, de Agustina Bessa-Luís, *Jornada de África*, de Manuel Alegre, *O conquistador*, de Almeida Faria, e *A ponte dos suspiros*, de Fernando Campos

Jania Salazar Flores

Orientador: Prof. Doutor Ernesto José Rodrigues

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e de Cultura, na especialidade de Estudos Portugueses

2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



D. Sebastião e o duplo.

Aproximação junguiana a *O mosteiro*, de Agustina Bessa-Luís, *Jornada de África*, de Manuel Alegre, *O conquistador*, de Almeida Faria, e *A ponte dos suspiros*, de Fernando Campos

Jania Salazar Flores

Orientador: Prof. Doutor Ernesto José Rodrigues

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e de Cultura, na especialidade de Estudos Portuguesa

Júri:

Presidente: **Doutora Maria Cristina De Castro Maia de Sousa Pimentel**, Professora Catedrática e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

**Doutor António Cândido Valeriano Cabrita Franco**, Professor Auxiliar com Agregação Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora;

**Doutora Cristina Maria da Costa Vieira**, Professora Auxiliar da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior;

**Doutora Rosa Maria Sequeira**, Professora Auxiliar do Departamento de Humanidades da Universidade Aberta;

**Doutor Ernesto José Rodrigues**, Professor Auxiliar com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador;

**Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges**, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

## RESUMO

É objectivo deste trabalho interpretar *O mosteiro* (1980), de Agustina Bessa-Luís, *Jornada de África* (1989), de Manuel Alegre, *O conquistador* (1990), de Almeida Faria, e *A ponte dos suspiros* (2000), de Fernando Campos, segundo a teoria de individuação de Carl G. Jung. Tomando D. Sebastião como denominador comum, essas obras manifestam uma formulação afim, um *Zeitgeist* que incorpora as problemáticas associadas ao duplo e ao indivíduo desdobrado.

Chega-se à conclusão de que, no binómio colectividade / indivíduo, a condição individual encontra-se com crise de identidade e cindida perante D. Sebastião enquanto *portugalidade*, único elemento relevante. O indivíduo, princípio natural de criação e renovação da sociedade, despossuído do seu valor universal, funciona mais como um perpetuador da História do que como a sua fonte criativa.

*Palavras-chave:* sebastianismo, o duplo, teoria de individuação, colectividade e indivíduo.

## ABSTRACT

This thesis aims at interpreting *O mosteiro* (1980), by Agustina Bessa-Luís, *Jornada de África* (1989), by Manuel Alegre, *O conquistador* (1990), by Almeida Faria, and *A ponte dos suspiros* (2000), by Fernando Campos, following Carl G. Jung's theory of individuation. Taking D. Sebastião as the common denominator, these novels are based on similar patterns, a kind of *Zeitgeist* which comprises the topics associated to the double and split personality.

The conclusion that is drawn is that, within the collectivity / individual binomial, the individual's condition comes across an identity crisis and split when confronted with D. Sebastião, as far as *portugality* is concerned, which is the only element that is relevant. The individual, the natural principle of society's creation and renovation, deprived of their universal value, functions more like a perpetuator of history than their creative source.

*Key Words:* sebastianism, the double, theory of individuation, collectivity and individuality.



# Índice

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
-------------------------	----------

## **Capítulo 1 O desenvolvimento da personalidade**

1. Considerações gerais.....	8
2. A psique .....	10
3. A estrutura da psique.....	12
4. A consciência .....	13
4.1 O eu.....	14
5. O inconsciente pessoal.....	15
6. O inconsciente coletivo.....	16
6.1 Arquétipos.....	18
6.1.2 Experiência subjectiva do arquétipo .....	19
6.1.3 Arquétipo e instinto.....	20
6.2 A persona.....	21
6.3 A sombra.....	23
6.3.1 Projecção da sombra.....	24
6.3.2 Realização da sombra.....	25
6.4 Anima-animus.....	27
6.4.1 Projecção da anima-animus .....	28
6.4.2 Realização da anima-animus .....	29
7. A personalidade total.....	30
7.1 O arquétipo do si-mesmo .....	32
7.2 Experiência psicológica do si-mesmo .....	32
7.3 O eu e o si-mesmo .....	33
7.4 Expressões simbólicas do si-mesmo .....	34
8. Conclusões e resumo .....	36

## **Capítulo 2 O mosteiro**

1. Transvase de realidades .....	39
2. A Individuação .....	43
2.1 A conjunção dos opostos .....	44
3. Belchior e D. Sebastião .....	45
4. O feminino: a anima, Josefina, Otelina e a mãe .....	46
5. As funções da consciência .....	62
6. D. Sebastião, o duplo e o medo .....	64
7. A rendição .....	66
8. O encontro com a sombra .....	71
9. Conclusões .....	72

### **Capítulo 3 Jornada de África**

1. Duas jornadas .....	76
2. O destino está traçado .....	80
3. Um duplo atemporal .....	82
4. O amor.....	84
5. O colectivo impõe-se.....	90
6. O ritual.....	92
7. Jornada e ritual .....	95
8. Conclusão .....	105

### **Capítulo 4 O conquistador**

1. A paródia como duplicação .....	111
2. Sebastião o amante .....	114
3. Autonomia dos complexos .....	117
3.1 A dissolução .....	119
4. Uma paródia de indivíduo .....	120
5. O duplo .....	122
5.1 O duplo na narrativa. Breve revisão .....	125
5.2 A sombra junguiana e o duplo.....	127
5.3 O sinistro e o duplo .....	128
5.4 O duplo como emissário da morte .....	130
6. O desenvolvimento da personalidade .....	131
7. O sujeito inerte .....	133
8. Paródia de herói .....	137
9. O herói mítico .....	139
10.- Conclusões .....	141

### **Capítulo 5 A ponte dos suspiros**

1. A História como marco.....	143
2. O rei nunca morreu .....	146
3. Savachão: O Rei é Eu.....	148
4. De D. Sebastião a Savachão .....	151
5. Evasão e fuga.....	155
6. O duplo ou a oportunidade de voltar a ser .....	159
7. Aproximações a uma tipologia do duplo .....	162
8. Marco Túlio.....	166
9. Conclusão .....	169

<b>Conclusão.....</b>	<b>174</b>
-----------------------	------------

<b>Bibliografia.....</b>	<b>177</b>
--------------------------	------------



## Introdução

La función de la sociedad es cultivar al individuo. No es función del individuo sostener a la sociedad.<sup>1</sup>

Joseph Campbell, *El poder del mito*

A liberdade pressupõe sempre a consciência.<sup>2</sup>

Carl G. Jung, *A natureza da psique*

A dicotomia indivíduo-coletividade e o equilíbrio entre ambos é um dos temas naturais e consubstanciais à humanidade e um dos problemas essenciais do nosso tempo. Uma das funções dos mitos primitivos era, por exemplo, a de inserir o indivíduo no seu contexto vital e colectivo, harmoniosa e significativamente, transformando “su energía psíquica en un precioso beneficio social...”<sup>3</sup>, ou seja, no refluxo de energia psíquica entre o indivíduo e a sociedade, o mito conciliava o sujeito com a colectividade e esta com a natureza.

A literatura e a arte são e têm sido a corrente paralela da nossa vida, que, como seu reflexo, nos tem mostrado de que somos feitos, questionando a nossa forma de estar no mundo em todas as suas vertentes e dimensões. Como disse Noam Chomsky, e muitos outros estudiosos antes e depois dele: “It is not unlikely that literature will forever give far deeper insight into what is sometimes called ‘the full human person’ than any modes of scientific inquiry may hope to do.”<sup>4</sup> Foi no século XIX, no período romântico, que proliferaram particularmente as questões sobre a natureza do indivíduo e o seu inexorável relacionamento com a sociedade, incidindo numa elaboração da paisagem interior, das potencialidades e ambiguidades da natureza humana, e na criação prolífica de personagens duplicadas que destacavam a fragilidade da unicidade da identidade e o desconhecimento da natureza interior. O motivo do duplo é assim “fruto, entre otras cosas, de una indagación profunda al respecto”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Joseph Campbell, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé Editores, 1991, p. 266.

<sup>2</sup> Carl G. Jung, *A natureza da psique*, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 320.

<sup>3</sup> Eliazar Meletinski, *El mito*, Madrid, Editorial Akal, 2001, p. 163.

<sup>4</sup> Noam Chomsky, *The Chomsky reader*, New York, Pantheon Books, 1987, p. 4.

<sup>5</sup> Rebeca Martín López, *Las manifestaciones del doble en la narrativa breve española contemporánea*, (Tese de Doutoramento), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2006, p. 7.

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4876/rml1de1.pdf> (consultada em Janeiro de 2017).



O duplo vem mostrar a existência de continentes da nossa psique que, completamente ignorados pela consciência, se impõem como destino. Sob a organizada identidade diurna, existe outra ou existem outras que, por serem ignoradas, se impõem de fora para revelar essa metafísica vinda do profundo do nosso ser. O duplo é a personificação da ignorância sobre o próprio ser, mostrando, por sua vez, a fragilidade da identidade diurna da consciência separada da sua contraparte nocturna e inconsciente.

O duplo encarnado em D. Sebastião acorrenta enigmaticamente quatro romances portuguesas escritos depois da Revolução dos Cravos: *O mosteiro* (1980) de Agustina Bessa-Luís, *Jornada de África* (1989) de Manuel Alegre, *O conquistador* (1990) de Almeida Faria e *A ponte dos suspiros* (2000) de Fernando Campos. Ao ser o duplo personificado pelo mítico rei D. Sebastião, coloca-se logo a problemática da identidade individual em contraposição ao princípio colectivo nacional, na dicotómica contraposição que iniciou esta introdução: indivíduo *versus* colectivo.

A Revolução dos Cravos foi um ponto de inflexão e uma oportunidade de redefinição, não só dos limites territoriais de Portugal, mas também da concepção do ser português e da portugalidade, e, pela forma implícita como se perfila nas obras estudadas, da condição do indivíduo perante a herança cultural, que é o objecto do presente trabalho de investigação.

Neste sentido, importa pôr em relevância e analisar a problemática individual em cada uma das obras, e inferir o papel do duplo D. Sebastião como princípio colectivo no desenvolvimento individual.<sup>6</sup>

O ponto de partida desta tese é o trabalho de investigação apresentado em 2008 constituído por um estudo teórico sobre o duplo e a sua análise nas obras *Frei Luís de Sousa* de Almeida Garrett e *Jornada de África* de Manuel Alegre.<sup>7</sup> O objectivo desse trabalho era expor o paradigma do duplo personificado por D. Sebastião e a sua implicação e consequências nas personagens desdobradas. Ao aprofundar os estudos sobre o sebastianismo, descobrimos intensas, apaixonadas e controversas polémicas sobre a natureza e a importância do sebastianismo, fazendo eco do já afirmado por José van den

---

<sup>6</sup> Dada a imensidão bibliográfica sobre o caso D. Sebastião, e não sendo objetivo deste trabalho retomar os estudos feitos sobre este, remetemos para A. Machado Pires (1982) e (2002).

<sup>7</sup> Jania Salazar Flores, *O duplo em Frei Luís de Sousa de Almeida Garrett e em Jornada de África de Manuel Alegre: uma aproximação a D. Sebastião* (Dissertação de Mestrado), Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008.

Besselaar: “O sebastianismo é um assunto mais discutido que estudado.”<sup>8</sup> Descobrimos inclusivamente que, à maneira de Belchior n’*O mosteiro*, a personalidade do rei era estudada como explicação da própria existência do sebastianismo.<sup>9</sup> Ao identificar-se o sujeito com o objecto, reconhecemos que se confirmava a ideia de Carl Jung sobre a realidade ser um antropomorfismo.<sup>10</sup> Nos seus estudos sobre o desenvolvimento da consciência, Carl G. Jung explica que a consciência parte de um estado de indiferenciação em relação ao mundo exterior, a chamada *participation mística*. Já no processo de evolução o sujeito consegue diferenciar-se dos objectos, retirando as suas projecções sobre este. Quando o sujeito fica consciente do processo projectivo, verifica-se uma restituição dos conteúdos como parte do seu mundo psíquico interior, o que o faz reconhecer “o valor simbólico” do objecto em questão:<sup>11</sup>

Todos os conteúdos de nosso inconsciente são constantemente projetados em nosso meio ambiente, e só na medida em que reconhecemos certas peculiaridades de nossos objetos como projeções (...) é que conseguimos diferenciá-los dos atributos reais desses objetos. Mas se não estamos conscientes do carácter projetivo da qualidade do objeto, não temos outra saída senão acreditar, piamente, que esta qualidade pertence realmente ao objeto. (...) A projeção dos conteúdos inconscientes é fato natural, normal. É isto o que cria nos indivíduos mais ou menos primitivos aquela relação característica com o objeto, que Lévy-Bruhl designou (...) pelo nome de “identidade mística” ou “participação mística.”<sup>12</sup>

Neste sentido, nós entendemos a existência do sebastianismo enquanto mito como uma expressão simbólica dos próprios indivíduos – um sonho colectivo<sup>13</sup> – que exprimiria um estado e uma forma de estar no mundo.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> José van den Besselaar, *O sebastianismo – História sumária*, Lisboa, ICALP, col. Biblioteca Breve, 1987, p. 11.

<sup>9</sup> Já o afirma Eduardo Lourenço, *Portugal como destino seguido de mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 133: “(...) a realidade moral e psicológica do desvairado de Alcácer Quibir tinha pouco ou nada que ver com o sebastianismo.”

<sup>10</sup> “Realidade é um antropomorfismo.” Carl G. Jung, *Cartas. 1906-194*, Petrópolis, Editora Vozes, V.1, 2001, p. 227.

<sup>11</sup> Carl G. Jung, *A natureza...op. cit.*, p. 203.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>13</sup> Jung entendia o mito como um “sueño colectivo”. Veja-se Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, D.F., F.C.E., 1997, p. 336.

<sup>14</sup> As teorias sobre o mito criadas no século XIX, *grosso modo*, focaram o seu estudo para explicar as origens e o surgimento do mito, entendendo-o como contraparte “primitiva” da ciência e como um torpe esforço para explicar o mundo físico (Frazer, Tylor). No século XX, o mito foi re-configurado na sua interpretação reconciliando-se com a ciência. Nestas teorias, se o mito ainda pode descrever o mundo, não é uma explicação deste (Malinowski, Eliade), ou pode ser interpretado só simbolicamente (Bultmann, Jonas), ou de ambos os pontos de vista (Freud, Jung, Campbell). Foi a partir de Freud e de Jung que se demonstrou que a estrutura do mito sobrevive e subjaz ao homem moderno. A partir destes dois autores, ficaram poucas dúvidas de que os mitos são da natureza dos sonhos e de que são sintomáticos da dinâmica da psique.

Na medida em que verificámos a muito discutida questão da portugalidade e do sebastianismo como princípios colectivos, e como tinha sido prolificamente problematizada e estudada a vertente sebastianista nos romances em causa, tanto no trabalho de mestrado quanto no presente trabalho, em contraposição, constatámos – como que na opacidade – a escassa existência de estudos feitos sobre a questão do duplo e sobre os problemas de identidade *individual* vertebral e intrinsecamente associados a este.<sup>15</sup> Assim, o presente trabalho responde a essa unilateralidade e à necessidade de reconhecer a importância do indivíduo e o seu desenvolvimento como gerador de toda a mitologia e corrente colectiva.

Como ficou dito, o duplo implica directamente problemáticas em torno da identidade individual. Cabia pois perguntar: que significa ser um indivíduo? Que existe sob a aparente limpidez do sujeito que na superfície diz *eu*? Não tem sido sempre a tendência do sujeito a adesão a uma ordem social em detrimento dos próprios princípios? E porquê o duplo? O que simboliza o duplo? Quais os significados de este duplo ser D. Sebastião? Serão estes indivíduos ficcionais cindidos pela sua cultura? Tudo aponta para uma resposta afirmativa. A partir do padrão comum encontrado nas obras estudadas, a saber, o duplo *como* D. Sebastião, este trabalho parte da noção da existência de uma problemática relacionada com a condição individual perante o colectivo cultural. Problemática que o próprio indivíduo parece ignorar, pois prioriza e conforma a sua própria identidade a partir dos referentes culturais, sem grande noção da sua importância e responsabilidade como indivíduo na criação dessa identidade. O problema estaria em (ao ser o motivo do duplo encarnação do aspecto desconhecido do próprio ser) o indivíduo não ver o problema – e portanto a solução – como radicado dentro de si mesmo, e sim como um problema que vem de fora. Mas sem dúvida que o duplo impõe precisamente um desafio sobre a individualidade, implicando-a directamente numa problemática sobre a identidade.

---

<sup>15</sup> A bibliografia dedicada ao duplo é abundante, sobretudo nos estudos literários ingleses (R. Tymms 1949, R. Laing 1961, P. Coates 1988, K. Miller 1987, J.Herdman 1990), alemães (A. J. Webber, 1996) e, nas últimas décadas, franceses e espanhóis (C. Rosset 1987, S. Camet 1995, W.Troubetzkoy 1995, N. Carrol 1990, J.Marigny 1991, J. Bargalló 1994, S. Maris 2002, R. Gubern 2005, R. Martin 2006). O duplo é amplamente estudado na literatura psicanalítica segundo distintas interpretações (Melanie Klein, J. Lacan, C. Jung, como o expõe T. E. Apter (1982)). No que diz respeito às nossas obras em análise, ainda não existem trabalhos sobre elas que considerem o duplo como ideia vertebral do texto literário (exceptuando *Jornada de África*, na minha dissertação de mestrado).

Na elaboração do presente trabalho modifiquei alguns elementos sobre a análise do duplo, realizados no âmbito do mestrado, e acrescentei outros, mas, em geral, considero ainda como válidos os argumentos ali expostos. De igual forma, este trabalho continua a linha de investigação iniciada na elaboração da tese para obter o título de Licenciatura. Nesse trabalho realizei uma aproximação à teoria de individuação de Carl Gustav Jung para compreender o papel do indivíduo no contexto das indústrias culturais tal como estudadas por Theodor Adorno.

Para dar uma base argumentativa ao conceito de individualidade, primeiro tornou-se necessário o estudo de uma teoria que desenvolvesse o conceito de indivíduo e de personalidade. As teorias do psicólogo suíço Carl Gustav Jung sobre a individualidade humana e a sua concepção de psique são um saudável contraponto à tendência da cultura ocidental, acentuada na cultura moderna,<sup>16</sup> que se inclina para as facetas externa e colectiva da existência em detrimento das chamadas realidades psíquicas. Na nossa opinião, uma das problemáticas e catastróficas consequências deste desenvolvimento unilateral tem sido a desconsideração pelas capacidades criativas da individualidade como força criativa da própria existência e da cultura.

De igual forma, no que se refere aos nossos romances em estudo, a existência do duplo, assim como o ascendente das vertentes colectivas evidenciado sobre o indivíduo, revela uma fragilidade e uma dissociação da integridade da individualidade. Uma das concomitâncias a sobrepor o colectivo ao individual, e que verdadeiramente limita o desenvolvimento da individualidade, é o facto de o próprio indivíduo desdobrado parecer conceber-se como objeto da sua própria cultura, e não o contrário, como os estudos de Jung e Campbell confirmam. Perante tudo isto, é premente que se faça uma necessária aproximação e um reconhecimento de tudo o que permita compreender e religar o indivíduo à sua subjectividade.

Pode afirmar-se que uma das contribuições mais determinantes e importantes da psicologia junguiana é o conceito de inconsciente colectivo. Jung dividiu a psique entre o inconsciente pessoal (Freud) e o colectivo. Este último conforma as experiências ancestrais acumuladas durante milhões de anos na psique do homem.<sup>17</sup> Na teoria de individuação somos advertidos que tanto pela natural tendência da consciência individual

---

<sup>16</sup> Em geral pode entender-se a cultura moderna como a soma e o resultado dos avanços na tecnologia, na economia e no poder. Cf. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Editorial Taurus, 1989, p. 63.

<sup>17</sup> Cf. Carl G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Madrid, Paidós, 1993, p. 16.

para se considerar unívoca, quanto pelas necessidades de adaptação ao coletivo,<sup>18</sup> bem como pelos condicionamentos culturais, quer da cultura moderna em geral, quer pelos condicionamentos próprios da própria cultura, somos levados a subestimar a importância do indivíduo.<sup>19</sup>

A psicologia de Jung, como também a pesquisa clínica e a análise simbólico-arquetípica da cultura através dos estudos sobre mitologia, literatura e contos de fadas feita por junguianos da dimensão de Marie-Louise von Franz ou mitólogos como Joseph Campbell, tem possibilitado e fornecido as bases para a redescoberta e a exploração da psique humana neste século XXI.<sup>20</sup> Esta análise, a par do desenvolvimento das psiconeurociências, das ciências cognitivas e da engenharia do genoma humano, tem contribuído particularmente para a construção de novas pontes e interligações entre as dimensões biológicas, psicológicas e existenciais do ser humano.<sup>21</sup>

A descrição e o estudo dos padrões arquetípicos que organizam o desenvolvimento implícito na psique individual contribuem para criar uma perspectiva mais integral da vida humana em todos os seus contextos, assim como do conhecimento da vida no planeta e no cosmos.<sup>22</sup>

En otras palabras, se trata del retorno a la propuesta de Jung de un *Unus Mundus*, entendido éste como esa realidad unitaria del ser-en-el-mundo, donde las polaridades materia y espíritu, consciente e inconsciente, luz y oscuridad, subjetivo y objetivo, ser humano y mundo, se comprenden como emergentes de ese mundo unitario que subyace a toda polaridad o unilateridad. En consecuencia, este paradigma o forma de comprender la realidad entiende que toda transformación es posible en función de patrones de organización, de las pautas de conectividad y de las múltiples relaciones que tejen arquetípicamente la urdimbre de la vida humana, donde el alma que nos anima se construye y se desvela plena de sentido.<sup>23</sup>

O mundo moderno e a consciência patriarcal coloca-nos numa realidade polarizada, onde a fragmentação e a dicotomia são a normalidade, o que evidentemente exclui a prevalência de uma cosmovisão interligada e a percepção de um mundo unitário,

---

<sup>18</sup> “O homem possui uma faculdade muito valiosa para os propósitos coletivos, mas extremamente nociva para a individuação: sua tendência à imitação.” Carl G. Jung, *O eu e o inconsciente*, Petrópolis, Vozes Editora, 1978, p. 29.

<sup>19</sup> Veja-se Carl G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 42-63.

<sup>20</sup> Cf. Mario E. Saiz e Pilar Amézaga, *Psiconeurociencia y arquetipos – Construyendo un diálogo entre Psicología Analítica y Neurociencia*, São Paulo, USP, 2005, p. 95. <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v16n3/v16n3a06.pdf> (fonte consultada em Janeiro de 2017). Veja-se também Fabian Flaiszman, *La flauta mágica. Una visión junguiana*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010, pp. 9-10.

<sup>21</sup> Veja-se Erik D. Goodwyn, *The neurobiology of the gods: how brain physiology shapes the recurrent imagery of myth and dreams*, New York, Routledge, 2012.

<sup>22</sup> Cf. Fabian Flaiszman, *op. cit.*, pp. 9-15.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

reduzindo-nos a um dualismo e à unilateralidade, ao invés de propiciar um desenvolvimento com vista à totalidade ou holístico.

A compreensão da psique como uma realidade interligada e inseparável dos outros e do mundo evidencia, em toda a sua diversidade, a complexidade do fenómeno humano, o que pode ser reconhecida nas suas produções e estruturas. A compreensão dos padrões arquetípicos implícitos na psique abre novas perspectivas para o seu entendimento, já que se pode reconhecer um universo simbólico, o universo da cultura humana: “Al igual que una planta produce sus flores, la psique crea sus símbolos.”<sup>24</sup> É este entendimento da psique humana, que também se exprime na arte, que está na base do presente trabalho.

No primeiro capítulo expõem-se os fundamentos da teoria junguiana sobre o desenvolvimento da personalidade ou da individuação numa ordem esquemática e estrutural da psique e os seus respectivos conteúdos, dado que para Jung esta é a essência do indivíduo<sup>25</sup>.

Os segundo, terceiro, quarto e quinto capítulos correspondem à análise das obras em questão. Ordenados a partir do ano de publicação, o segundo capítulo corresponde a *O mosteiro*, o terceiro a *Jornada de África*, o quarto a *O conquistador* e o quinto a *A ponte dos suspiros*. Ao longo da análise das obras foram tratadas, por sua vez, as teorias fundamentais sobre o duplo e os fenómenos a ele associados. Assim, no capítulo sobre *O conquistador* expõe-se uma breve revisão da história do duplo e abordam-se as problemáticas a ele associadas. Já n’*A ponte dos suspiros* se retomam alguns aspectos do mesmo, reforçando-se algumas ideias.

Cada uma das obras foi analisada sob a perspectiva de individuação exposta por Jung, assim como também sob a problemática do duplo, que ilumina o conceito de sombra junguiano. Comum a todas as obras estudadas é o padrão da existência de um indivíduo com um duplo encarnado em D. Sebastião. No caso d’*A ponte dos suspiros*, o indivíduo desdobrado e cindido é o próprio D. Sebastião, considerando-se de igual forma como um indivíduo em si mesmo.

---

<sup>24</sup> Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Editorial Paidós, 1995, p. 64.

<sup>25</sup> “En una época en la que toda la energía disponible se invierte en investigar la naturaleza, se presta muy poca atención a la esencia del ser humano, que es su psique, aunque se investiguen a fondo sus funciones conscientes.” Carl G. Jung, *La vida simbólica. Obra completa*, V.18/1, Madrid, Editorial Trotta, p. 252.

## Capítulo 1

### O desenvolvimento da personalidade

#### 1. Considerações gerais

A teoria sobre o desenvolvimento humano ou individuação formulada por Carl Gustav Jung pressupõe e implica um princípio fundamental que subjaz, permeia e abrange a realidade. Este processo é uma tendência inata “hacia la actualización de las potencialidades latentes del organismo”.<sup>26</sup> Para Jung, esta evolução psicológica, ou *secuencia arquetípica del desarrollo*,<sup>27</sup> implica a totalidade da vida de cada indivíduo, prosseguindo inclusivamente até a velhice.<sup>28</sup>

Jung formulou um conjunto de conceitos teóricos, analíticos e metodológicos denominado Psicologia Analítica<sup>29</sup>, para diferenciá-la dos postulados de Adler (Psicologia Individual) e dos de Freud, mais conhecidos por Psicanálise. É a parte teórica da Psicologia Analítica, a que analisa a estrutura da psique,<sup>30</sup> que se esboçará esquematicamente no presente capítulo.<sup>31</sup>

A importância do indivíduo dentro da psicologia junguiana é fulcral, uma vez que este é o canal de expressão essencial de toda a criação e realização humana:

Las guerras, las dinastías, las transformaciones sociales, las conquistas y las religiones, no son sino los síntomas más superficiales de una actitud espiritual fundamental y secreta del individuo, actitud de la que él mismo no tiene conciencia (...). Los grandes acontecimientos de la historia del mundo son, en el fondo, de una profunda insignificancia. En último análisis, sólo la vida subjetiva del individuo es esencial. Es esta sólo la que hace la historia, es en ella

---

<sup>26</sup> André Michel Sassenfeld, *El desarrollo humano en la psicología junguiana – Teoría e implicaciones clínicas-*, (Tese), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2004, p. 16. [http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2004/sassenfeld\\_a/sources/sassenfeld\\_a.pdf](http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2004/sassenfeld_a/sources/sassenfeld_a.pdf) (fonte consultada em Janeiro de 2017).

<sup>27</sup> André Michel Sassenfeld, *ibid.*, p. 44.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cf. Jolande Jacobi, *La psicología de Carl Gustav Jung*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 27.

<sup>30</sup> A obra refere-se ao trabalho terapêutico propriamente, o qual ultrapassa a finalidade deste trabalho.

<sup>31</sup> Apesar desta tentativa de englobar as suas teorias, Jung não entendia o seu trabalho como um sistema conceptual acabado: “Como no puedo afirmar que yo haya conseguido una teoría definitiva que explique todas – o al menos la mayoría – de las complejidades psicológicas, mi obra consiste en una serie de diversas aproximaciones, o si se prefiere, ‘circunvalaciones’ hacia factores desconocidos. Esto hace especialmente difícil dar un esquema, o incluso, una simple relación de mis ideas.” Carl G. Jung, *apud* André Michel Sassenfeld, *op. cit.*, p. 12.

en donde se producen primero las grandes transformaciones; la historia entera y el futuro del mundo resultan, en definitiva, de la suma colosal de estas fuentes ocultas e individuales.<sup>32</sup>

Ao processo de desenvolvimento do indivíduo Jung deu o nome de individuação. Este é um processo de formação e de diferenciação psicológica de seres individuais, nele “el individuo se desarrolla como un ser distinto de la psicología colectiva, teniendo como meta el desarrollo de la personalidad individual”.<sup>33</sup> Representa o conhecimento de si e corresponde à acção de ligar o indivíduo à sua própria singularidade:

La individuación sólo puede significar un proceso de evolución psicológica que realiza las determinaciones individuales dadas (...) constituye al ser humano como ese ente singular que es (...) realiza su singularidad.<sup>34</sup>

Realizar, *dar-se conta* das determinações individuais, é o caminho da individuação. Tal consciencialização vai desenvolvendo a singularidade que se expressa na própria determinação de ser o que se é.

A focalização na importância do indivíduo vem do facto de, em última análise, este ser considerado propulsor do desenvolvimento da humanidade. É importante reconhecer-lhe o seu valor como força primária – às vezes tida como secundária –, pois facilmente fica esquecido perante o valor atribuído às estruturas colectivas, quando na realidade estas estruturas se sustentam no adequado ou inadequado desenvolvimento dos seus indivíduos:

El hombre, elemento anónimo de una masa, amenaza con ahogar, con tragarse al individuo. Al ser humano tomado aparte, sobre cuya responsabilidad reposa, sin embargo toda la obra edificada por mano humana. La masa, como tal, es siempre anónima e irresponsable. Los llamados jefes son los síntomas inevitables de todo movimiento de masa. Los verdaderos jefes de la humanidad, sin embargo, son siempre aquellos que, meditando sobre sí mismos, aligeran al menos de su propio peso el peso de la masa, manteniéndose conscientemente alejados de la inercia natural y ciega, inherente a toda masa en movimiento.<sup>35</sup>

As guerras, as religiões, as grandes transformações sociais são os sintomas mais superficiais de “una actitud fundamental y secreta del individuo, actitud de la que él mismo no tiene conciencia”.<sup>36</sup> O sujeito molda o colectivo através do desenvolvimento individual, outorgando-lhe direcção e consistência. O indivíduo está ligado, desde a sua essência, à humanidade. Cada um de nós, inclusive inconscientemente, transporta em si as sementes do futuro desenvolvimento da humanidade e das sociedades, para além do

---

<sup>32</sup> Carl. G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 48.

<sup>33</sup> Carl. G. Jung, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, p. 535.

<sup>34</sup> Carl. G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Madrid, Paidós, 1993, p. 70.

<sup>35</sup> Carl G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*, op. cit., p. 78.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 68.



seu passado histórico; cada um de nós contém e é receptáculo da problemática existencial dos seus contemporâneos, assim como também das possíveis soluções criativas para o desenvolvimento da cultura. Nas poéticas palavras de Joseph Campbell, assim “como el sabor del oceano está contenido en una gota y todo el misterio de la vida en el huevo de una pulga”<sup>37</sup>, no indivíduo encerra-se o mistério de toda a existência.

É o indivíduo que, originalmente, é penetrado pela fonte da vida através da vivência interna e profunda. Ele é o canal pelo qual emerge à luz da consciência o conhecimento contido nas raízes do inconsciente colectivo. E as suas experiências vitais, como o amor, a perda, o sofrimento, o confronto com outras realidades, enfim, a percepção da realidade para além das estruturas convencionais do quotidiano, são o impulso catalisador e a forja do seu crescimento e fortalecimento como ser subjectivo. Ao longo do nosso trabalho, faremos uma revisão do modelo de psique da Psicologia Analítica, com o fim de apresentar um panorama estruturado da sua teoria de desenvolvimento da consciência ou individuação.

## 2. A psique

Para Jung, a psique vivencia a realidade do mundo como um conjunto de princípios antagónicos que geram tensão, e que, ao se desequilibrarem e ao se resolverem posteriormente, produzem o desenvolvimento do indivíduo.

El análisis junguiano de la energía en función del movimiento lo lleva a su concepto de “proceso psíquico”, cuyo estudio depende, a su vez, del “principio de los opuestos”. El principio de los opuestos significa para Jung, una metodología fundamental. Es una especie de orientación dialéctica, pero no se trata de un principio de lógica, en el sentido hegeliano. Está basado en la idea de la posibilidad de comprender todas las formas de la vida como una lucha entre fuerzas antagónicas, como un movimiento, una tensión dinámica, un continuo “precipitarse en contra.”<sup>38</sup>

A psique seria pois um sistema autorregulador, o qual, ao produzir-se uma polaridade ou uma unilateralidade no consciente, por exemplo, provocaria uma reacção na sua contraparte, o inconsciente, na tentativa de equilibrar a psique com sonhos ou fantasias compensadoras.<sup>39</sup>

É importante assinalar aqui que para Jung todo o psíquico é contundentemente real, tão real como o pode ser o concreto e o físico. No seu livro *Tipos Psicológicos*

---

<sup>37</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las... op. cit.*, p. 11.

<sup>38</sup> Ira Progoff, *La psicología de Jung y su significación social*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967, p. 83.

<sup>39</sup> Cf. Carl G. Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1954, p. 32.

esclarece que a importância e a realidade do “psíquico” é equivalente à realidade do concreto:

El testimonio de la historia del espíritu humano habla en favor de ambas realidades. Una investigación más profunda de la psique humana muestra también sin más que la actividad de la conciencia es influida con igual fuerza por ambos lados, de suerte que psicológicamente, por razones puramente empíricas, tenemos derecho a tratar los contenidos de lo inconsciente como si fueran tan “reales” como las cosas del mundo externo, y eso aunque esas dos realidades se contradigan y parezcan ser de naturaleza totalmente distinta. Sería una inmodestia, que nada justifica, el querer anteponer una de esas dos realidades a la otra.<sup>40</sup>

Esta perspectiva pode parecer exagerada, sobretudo em virtude de o chamado “psíquico” estar relacionado com o irreal, o fantasioso, o filosófico, o religioso e o poético. Essencialmente, para Jung, todos estamos tão imersos nas nossas imagens psíquicas, que nos é impossível penetrar na natureza das coisas exteriores a nós mesmos. Tudo aquilo que chegamos a conhecer são, no fundo, unicamente materiais psíquicos. É por isso que para Jung a verdadeira entidade real é eminentemente a psique, pois é a única imediata:<sup>41</sup> “todo lo que se experimenta es psíquico.”<sup>42</sup> O real e concreto é, em última análise, o resultado do que a realidade psíquica permita que seja. Se a entidade real é principalmente a psique e se esta representa tanto o consciente quanto o inconsciente, o conhecimento do ser humano e o seu desenvolvimento estará fincado, em primeiro lugar, no inconsciente e seus conteúdos e, subsequentemente, na consciência. Este reconhecimento reconfigura a problemática e a essência de toda a mitologia e de todo o evento colectivo. Quando se estudam temas relacionados com fenómenos colectivos, como são os mitos e como pode ser o sebastianismo, existe a tendência para acreditar que a origem ou a causa de tais fenómenos está no próprio fenómeno ou no objecto onde a projecção recai. Mas, a partir da perspectiva junguiana, estes são fenómenos que reflectem a perspectiva da realidade dos indivíduos, que colectivamente respondem a um arquétipo. Primeiro seria necessário entender a psique individual para ter noção dos próprios fenómenos colectivos.

---

<sup>40</sup> Carl G. Jung, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, p. 207.

\* Nas diferentes traduções para espanhol ou português da palavra em alemão original *Ich*, opta-se por *ego*, *eu* ou *yo*, mas nós manteremos a tradução *eu* ao longo deste trabalho.

<sup>41</sup> Cf. Carl G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 34.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 33.

### 3. A estrutura da psique

A psique, segundo a teoria junguiana, é formada pela totalidade dos processos psíquicos, quer sejam conscientes ou inconscientes.<sup>43</sup> Estes consistem em sistemas separados que interagem entre si e dos quais os mais importantes são: o *eu\**, o inconsciente pessoal e os seus complexos, o inconsciente colectivo e os seus arquétipos: a *persona*, a *anima* e o *animus*, e a *sombra*.<sup>44</sup>

Em geral, quando se faz referência à mente, é em alusão à parte consciente desta, ficando o resto no esquecimento. Jung usou os termos “psique” ou “psíquico” para designar e incluir não só o que conhecemos como mente, mas também todos os processos que acontecem e fazem parte da vida inconsciente.

A maior parte da complexa constituição da psique é-nos desconhecida. A consciência é um ínfimo terreno conhecido e iluminado de toda a vastidão da psique. A outra parte, o incomensurável inconsciente, só é conhecido através dos seus efeitos, tais como os sonhos, as fantasias ou a actividade dos complexos: “El camino más eficaz para conocer el mecanismo y los contenidos del inconsciente pasa a través del sueño.”<sup>45</sup> É de notar que a razão, a consciência e a vontade repousam sobre a extensa base de uma disposição geral que é em si mesma inconsciente. Grande parte do suscitado na consciência - medos, fobias, inclinações, atracções, etc. - é determinado pelas condições inconscientes, intangíveis e, sobretudo, desconhecidas pelo indivíduo.<sup>46</sup>

Por outro lado, as teorias sobre a estrutura e o funcionamento da psique feitas por Jung não representam entes ou objetos directamente observáveis, são abstracções. Tais teorias representam ficções: cria-se um vocabulário específico que possibilita expressarmo-nos sobre a psique como algo palpável, como se objectivamente esta tivesse uma estrutura. Mas tal estrutura é imaginária; é uma metáfora. Este “como se” permite elaborar um modelo de trabalho que facilita a sua compreensão. Mas a única maneira de realmente conhecer a psique é por meio da experiência, da vivência, o resto é pura inferência.<sup>47</sup>

### 4. A consciência

---

<sup>43</sup> Cf. Joland Jacobi, *op. cit.*, p. 31.

<sup>44</sup> Cf., Calvin Hall, *Fundamentos de la Psicología de Jung*, Buenos Aires, Editorial Psique, 1978, p. 15.

<sup>45</sup> Jacobi, p. 114.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cf., Anthony Stevens, *Jung o la búsqueda de la identidad*, Madrid, Editorial Debate, 1994, p. 38.

A consciência permite diferenciar o todo das partes, diferenciar entre nós próprios e os outros, pois é por excelência o factor diferenciador da psique. Para Jung, a consciência é “una especie de órgano de percepción y de orientación dirigido, en primer lugar, hacia el mundo ambiente”.<sup>48</sup> É, por natureza, uma espécie de epiderme que cobre parcialmente as profundezas do inconsciente e que se caracteriza por uma certa “estrechez”.<sup>49</sup> Fala-se da estreiteza da consciência em alusão ao facto de esta não poder abranger mais do que um pequeno número de representações de forma simultânea.

A teoria jungiana explica que a consciência surge de um estado originário de inconsciência, de indiferenciação, e que esta é uma aquisição relativamente tardia da humanidade. Esta é a âncora que o indivíduo possui para abordar os fenómenos internos sem se perder nas profundezas do inconsciente e, ao mesmo tempo, *realiza-os*.<sup>50</sup> Sem uma consciência e um “*Eu*” suficientemente fortes, o sujeito ficaria perdido perante a imensidão inconsciente da qual surge. A necessidade de abordar os fenómenos psíquicos inconscientes justifica-se por deles depender a estabilidade geral psíquica, e porque é da interacção consciente-inconsciente que o ser humano se tem desenvolvido desde um estado de indiferenciação originária. Depende do correcto modo de assumir e abordar os fenómenos interiores que estes actuem, ou não, destrutivamente. Se um sujeito perde ou quebra o contacto com a psique inconsciente, se possui um *eu* indefinido pouco fortalecido, ver-se-á oprimido pela psique inconsciente, sem ter sobre ela nenhum entendimento: “Y a ello corresponde precisamente la conservación de la integridad de aquella pequeña luz de la conciencia individual.”<sup>51</sup>

As observações anteriores são facilmente detectáveis no que diz respeito ao duplo. O *eu* neste âmbito é desafiado por uma instância individuada que não corresponde ao *eu*. Por exemplo, n’*O mosteiro* Belchior é dono de um *eu* hiper- desenvolvido ao nível do pensamento, mas deixa absolutamente de lado as realidades do inconsciente que não correspondem à sua ideia do que deve ser a realidade, como por exemplo as realidades da *anima* e do sentimento. E o poder que o duplo tem nele, como se estudará no segundo capítulo, comprova que, embora o *eu* rejeite uma instância da própria psique, não significa que esta desapareça.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>50</sup> *Realizar (realizacen)* é tornar consciente. O processo de individuação reporta-se essencialmente à integração na consciência dos conteúdos inconscientes; quer dizer, à *realização* das partes da personalidade desconhecidas pelo indivíduo. Para este fim, é indispensável ter um “eu” suficientemente confiante no mundo exterior. (Veja-se Jacobi, *op. cit.*, pp. 164-165.)

<sup>51</sup> Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung*, México, D.F., F.C.E., 1991, p. 41.

## 4.2. O eu

“O ego é o complexo central do campo da consciência da personalidade total.”<sup>52</sup> Segundo Jung, o *eu*<sup>53</sup> surge como resultado do choque entre os factores somáticos e o ambiente; quer dizer, como resultado de emoções agudas, principalmente a dor.<sup>54</sup>

Associa-se frequentemente o conhecimento do *eu* a autoconhecimento, mas o *eu* é só um aspecto da personalidade total:

Cualquier persona que tenga cierta conciencia del ego, da por sentado que se conoce a sí misma. Pero el ego sólo conoce sus propios contenidos, no el inconsciente y sus contenidos. La gente mide su autoconocimiento por lo que una persona común de su entorno social sabe de sí misma, pero no por los hechos psíquicos reales, que en su mayoría están ocultos. En este sentido, la psique se comporta como el cuerpo, cuya estructura fisiológica y anatómica también es bastante desconocida para el común de las personas.<sup>55</sup>

Segundo a estudiosa junguiana Marie-Louise von Franz, pode reconhecer-se nos processos psicológicos das crianças a evolução do *eu* a partir do arquétipo da totalidade intrínseca interior, o *si-mesmo*.<sup>56</sup> Antes de o *eu* existir, o *si-mesmo* vai-se construindo progressivamente através de diversos processos emocionais. Quando estudadas as representações simbólicas do *si-mesmo*, reconhecem-se as mesmas no *eu*, como se este fosse uma imagem espelhada do primeiro.<sup>57</sup> A maior parte das pessoas reconhece o *eu* como a totalidade da sua personalidade, o que pode mesmo acontecer, porque, de facto, o *eu* foi formado a partir “do centro da totalidade”.<sup>58</sup>

O *eu* está dotado da força criadora denominada vontade, o que lhe possibilita ser sujeito mediador dos processos de adaptação e de regulação do meio ambiente.<sup>59</sup> Para isso precisa de uma certa flexibilidade que lhe permita adequar-se às solicitações da totalidade do sistema psíquico.

...ele funciona melhor se uma certa plasticidade é conservada, ou seja, quando o ego não está petrificado ele pode, através dos sonhos, de humores, etc., ser influenciado pelo SELF, adaptando-se, assim, a todo o sistema psíquico. É como se o ego significasse, pela própria natureza, ser, não um guia, mas um instrumento da totalidade do sistema psíquico, que

---

<sup>52</sup> Marie-Louise von Franz, *A interpretação dos contos de fada*, São Paulo, Editora Paulus, 1990, p. 68.

<sup>53</sup> Daqui em adiante, opta-se pelo termo *eu*, em vez de ego.

<sup>54</sup> Carl G. Jung, *Aíón... op. cit.*, p. 19.

<sup>55</sup> Carl G. Jung *apud* D. Sharp, *Lexicon jungiano*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1994, p. 62.

<sup>56</sup> “O SELF é considerado como a totalidade e o centro regulador de toda a personalidade, e parece estar presente desde o início da vida do indivíduo.” Cf. Marie-Louise von Franz, *A interpretação... op. cit.*, p. 70. Este arquétipo será nosso objecto de estudo mais à frente.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cf. Carl G. Jung, *Aíón... op. cit.*, p. 20.

funciona melhor quando responde às necessidades básicas instintivas dessa totalidade e não quando resiste a elas.<sup>60</sup>

Quando o *eu* reduz a realidade unicamente àquilo que conhece de si e do mundo, limita as potencialidades da sua natureza e, por extensão, da sua realidade a esse minúsculo fragmento que pode abarcar a consciência, como acontece por exemplo com Sebastião n' *O Conquistador*. Sebastião, de certa forma absorvido pela herança colectiva ao acreditar ser duplo do rei, parece reduzir unicamente a sua própria importância e realidade ao domínio da sua cultura, limitando as suas autonomia e liberdade ao reduzido espaço dessa cultura, abdicando das vertentes criativas que ele, como ser irrepetível, poderia trazer para a sua realidade e, por conseguinte, também para a sua cultura, e não se limitar a ser um mero repetidor das estruturas do passado. Assim, Sebastião, empurrado pelo seu meio, conforma o seu *eu* quase unicamente à ideia de ser o duplo de D. Sebastião. Por outras palavras, o que sobretudo lhe confere identidade é a herança cultural, tornando-se aquele mais um receptáculo da herança colectiva do que um propulsor desta mesma herança. As outras potencialidades implícitas na sua psique ficam relegadas para o estrato pessoal do inconsciente.

## 5. O inconsciente pessoal

O inconsciente pessoal ou o “estrato pessoal”<sup>61</sup> do inconsciente é constituído pelos conteúdos reprimidos da consciência. Estes limitam-se, por um lado, a tendências infantis rejeitadas pela consciência devido, muitas vezes, à sua incompatibilidade com o meio ambiente ou com a realidade da consciência. É através desta aprendizagem que o sujeito estabelece um processo de repressão que perdurará ao longo de toda sua vida.

Por outro lado, o inconsciente pessoal também é conformado por conteúdos temporariamente subliminais que podem ser reproduzidos voluntariamente, como no caso da memória.<sup>62</sup> A todos esses conteúdos Jung chamou “inconsciente pessoal”.<sup>63</sup> Estes espelham a experiência ligada ao sujeito e são “en lo fundamental los llamados

---

<sup>60</sup> Cf. Marie-Louise von Franz, *A interpretação dos contos...* op. cit., p. 71.

<sup>61</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente Colectivo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994, p. 10.

<sup>62</sup> Cf. Robin Robertson, *Arquetipos junguianos. Jung, Gödel y la historia de los arquetipos*, Madrid, Ediciones Obelisco, 2014, p. 172.

<sup>63</sup> Carl G. Jung, *Energética Psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, Editorial Paidós, p. 190.

complejos de carga afectiva, que forman parte de la actividad de la vida anímica”.<sup>64</sup> Em resumo, o inconsciente pessoal constitui a região adjacente ao *eu* formada por:

todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo alguna vez fue para mi consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte; todo lo que, sin intención ni atención, es decir inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mi se prepara y sólo más tarde llegará a mi conciencia; todo eso es contenido de lo inconsciente.<sup>65</sup>

O inconsciente pessoal está constituído por “unidades funcionales”<sup>66</sup> mais conhecidas por complexos.<sup>67</sup> Jung determinou-os conceptualmente como um grupo de representações “emocionalmente carregadas em lo inconsciente”.<sup>68</sup> Tais representações são constituídas por sentimentos, pensamentos, lembranças e percepções organizadas em torno de um núcleo.<sup>69</sup> O complexo desenvolve-se a partir deste núcleo formado pela sedimentação de experiências herdadas<sup>70</sup> que, graças à “carga emocional intensificada”<sup>71</sup> pela experiência subjectiva, são potenciadas, condicionando o comportamento do indivíduo e sua percepção da realidade.

## 6. O inconsciente colectivo

Ao contrário do inconsciente pessoal, cujos conteúdos alguma vez foram conscientes, os conteúdos do inconsciente colectivo nunca o foram. Chamados arquétipos, estes representam o legado ancestral dos nossos antepassados.<sup>72</sup> Em cada novo ser preexiste já uma “disposición psíquica funcional”<sup>73</sup> anterior à consciência, que contém toda a herança espiritual da evolução da humanidade e que nasce novamente na estrutura psíquica de cada indivíduo.

No processo do desenvolvimento da consciência, a criança e, posteriormente, o adulto, vê-se continuamente influenciada pelo inconsciente colectivo e pelos seus

---

<sup>64</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>65</sup> *Idem.*, p. 130.

<sup>66</sup> Cf. Jolande Jacobi, *Complejo, arquetipo, símbolo*, México, D.F., F.C.E., 1983.

<sup>67</sup> Cf. Robin Robertson, *Arquetipos junguianos*, *op. cit.*, pp. 186-187.

<sup>68</sup> Jacobi, *Complejo...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>69</sup> Cf. Hall, *op. cit.*, p. 16.

<sup>70</sup> O fundo nuclear do complexo tem uma origem arquetípica. Jung explica que existem tantos arquétipos quantas situações dadas, por isso sempre existirá um núcleo arquetípico para cada complexo. Os arquétipos transportam consigo a vivência humana recolhida ao longo de toda a sua história. E cada experiência humana está “registada” no material arquetípico. (Veja-se Carl G. Jung, *Arquetipos...*, *op. cit.*, p. 44.)

<sup>71</sup> Jacobi, *Complejo...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>72</sup> Cf. Carl G. Jung, *Las relaciones...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>73</sup> D. Sharp, *Lexicon...*, *op. cit.*, p. 105.

arquétipos. Em cada etapa da sua vida, estes fornecem a base para o desenvolvimento vivencial subjetivo de cada nova experiência, como por exemplo a puberdade, a adolescência, a maturidade, a maternidade/paternidade, o envelhecimento e a morte. O rapaz ou a rapariga experimentará, por exemplo, o seu próprio despertar adolescente na base do arquétipo produto da mesma experiência, gerado ao longo da história da humanidade. Eis porque no inconsciente colectivo já se encontram pré-formadas e latentes as funções e os estádios que, posterior e gradualmente, se vão desenvolver na vida de cada indivíduo:<sup>74</sup>

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal (...) pero este estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo. He elegido la expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.<sup>75</sup>

Assim como o corpo e o cérebro herdaram características que condicionam e regulam a sua estrutura, também a psique herdou condições que fazem o indivíduo experimentar acontecimentos e estados anímicos, não como se fosse uma folha em branco, mas com certas predisposições preexistentes no inconsciente que, como remanescentes hereditários, dão base e englobam as vivências subjectivas. Jung explica que da mesma forma que o corpo humano representa todo um museu de órgãos, os quais encerram em si a longa história da evolução, também a psique, de forma análoga, representa o desenvolvimento biológico, pré-histórico e inconsciente da psique do homem primitivo. Para Jung, essa “psique herdada e inmensamente vieja”<sup>76</sup> conforma a base da psique individual, da mesma maneira que o corpo humano segue o modelo geral dos mamíferos.<sup>77</sup>

## 6.1. Arquétipos

Os arquétipos representam o conteúdo do inconsciente colectivo herdado do passado primordial; são predisposições ou potencialidades no indivíduo para experimentar o mundo de forma semelhante à dos seus antepassados, o que não significa

---

<sup>74</sup> Cf., Jung, *Los Complejos...*, op. cit, p. 27.

<sup>75</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos...*, op. cit, p. 10.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*.



que aquele tenha a mesma experiência que estes. Cada indivíduo vive a sua experiência particular, mas subjacente a esta existe um remanescente inconsciente análogo que a potencializa e universaliza. Os arquétipos não são ideias ou representações herdadas, mas um modo de funcionamento, uma pauta de comportamento “que representa essencialmente un contenido inconsciente, que al consciencializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge”.<sup>78</sup>

A expressão e o desenvolvimento dos arquétipos depende inteiramente das experiências do sujeito. Os arquétipos chegam à realidade consciente identificando-se com os objetos, as experiências ou as situações correspondentes no mundo. Por exemplo, o arquétipo de *mãe* manifestar-se-ia pelo facto de a criança vivenciar e reagir à sua própria mãe, pelo que o arquétipo permearia *numenicamente* a experiência de *mãe*, determinando inclusivamente a percepção que desta tem a criança. Os conteúdos do inconsciente colectivo “son responsables de la selectividad de la percepción y de la acción”.<sup>79</sup> Por outras palavras, ao estarmos sob a influência de um determinado arquétipo, as nossas reacções serão determinadas pelo fundo arquetípico em questão.

Segundo Jung, toda a personalidade está presente em potência desde o nascimento, já que “el entorno *no otorga* la personalidad, sino que sólo *pone de manifiesto* lo que ya estaba allí”.<sup>80</sup> De acordo com esta teoria, os seres humanos nascem com um anteprojecto de vida intacto, tanto ao nível físico como ao nível mental, cujo desenvolvimento não é consequência exclusiva do contexto individual, mas de uma mistura entre “presión selectiva y herencia” que actua em “el contexto de los entornos anteriores a los que la especie ha estado expuesta”.<sup>81</sup> Jung explica-a na seguinte citação:

Sabido es que no hay ni es posible ninguna experiencia humana sin la intervención de una predisposición subjetiva ¿Pero en qué consiste esta predisposición? Consiste en última instancia, en una estructura psíquica innata que permite al hombre, de modo general tener tal experiencia. Así, la naturaleza del varón presupone la de la mujer, corporal y espiritualmente (...) La forma del mundo en el que ha nacido le es ya innata como imagen virtual. Y así le son también innatos, como predisposiciones psíquicas, como imágenes virtuales, los padres, la mujer, los hijos, el nacimiento y la muerte. Estas categorías a priori son, naturalmente, de orden colectivo; son imágenes de padres, mujer e hijos en general, no algo así como predestinaciones individuales. De modo que tales imágenes han de concebirse como vacías de contenido, y por lo tanto inconscientes. Sólo asumen contenido, influjo y finalmente conciencia al encontrar hechos empíricos que exciten la predisposición inconsciente y la despierten a la vida. Son en cierto sentido los sedimentos de todas las experiencias de la serie de antepasados, pero no esas experiencias mismas.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>80</sup> Anthony Stevens, *op. cit.*, p. 47.

<sup>81</sup> *Loc. cit.*

<sup>82</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 88.

### 6.1.2. Experiência subjectiva do arquétipo

O inconsciente colectivo e os arquétipos representam o remanescente psíquico arcaico do processo evolutivo do ser humano, acumulado através do seu desenvolvimento. Este remanescente foi transmitido ao longo das gerações não como experiência em si, mas como a predisposição para se ter determinada experiência. Estas predisposições são comuns a toda a humanidade, mas cada sujeito experimenta-as e exprime-as de acordo com a sua subjectividade. O termo arquétipo presta-se frequentemente a confusão e é mal-entendido. Os arquétipos não são as imagens ou motivos mitológicos; estes são representações elaboradas dos arquétipos, não os arquétipos em si. Os arquétipos são transcendentais à consciência; quer dizer, vão para além dela, são inconscientes e desconhecidos como totalidade e só são advertidos através dos seus efeitos.<sup>83</sup> A sua representação consciente é subjectiva. No momento em que são percebidos conscientemente, são adaptados à subjectividade do sujeito receptor que os modela e lhes dá expressão particular. Tomemos como exemplo o arquétipo de *mulher*. Este arquétipo foi representado de muitíssimas formas, cada uma ressaltando algum dos seus aspectos, sejam estes positivos ou negativos. A mulher pode ser representada como uma intangível e inatingível fada, como uma bruxa tenebrosa, como hetaira, como irmã ou como virgem, etc. E cada uma destas representações pode contar com a sua lenda, mito ou conto de fada particular que ressaltará, por sua vez, um dos múltiplos aspectos do mesmo arquétipo.

Numa cultura como a grega, por exemplo, cada uma das deusas representava características e qualidades diferentes e, até mesmo, antagónicas. Todavia, apesar de representarem mulheres completamente opostas, cada uma delas partia do mesmo modelo básico arquetípico de mulher. É pois errado supor que o arquétipo é a forma ou representação mitológica. O arquétipo é o que motiva e está por trás de tais representações, não as representações em si.

Tal como o arquétipo de mulher, existe também uma infinidade deles, tantas quantas as situações humanas existentes. Outros arquétipos podem ser o conflito entre irmãos, o de redentor, onde se poderia incluir o mito de D. Sebastião, por exemplo, ou

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 89-90.

o de herói. Estes poderão ter um sem-número de representações em diferentes mitologias, culturas, contos e lendas, cada uma delas variando nos seus detalhes e formas de expressão. Assim como cada sujeito ou cultura vive uma determinada experiência vital arquetípica, como a experiência do padre, sabemos que essa experiência particular não pode representar a totalidade do arquétipo; este é sempre insondável e paradoxal, diverso e incomensurável.

### 6.1.3. Arquétipo e instinto

Jung inicialmente descreveu os arquétipos como *imágenes instintivas*,<sup>84</sup> considerando-os inclusive como “*imágenes inconscientes de los propios instintos*”.<sup>85</sup> Mas posteriormente compreendeu que estes não eram imagens, nem ideias, mas *posibilidades de ideas heredadas* e “*conducta instintiva*”:<sup>86</sup> “Estas preformaciones son las condiciones *a priori* y formales, basadas en los instintos (...) No se trata entonces de *representaciones* heredadas, sino de *posibilidades* de representaciones.”<sup>87</sup>

Isto significa que constituem “tanto el aspecto interior de los instintos humanos como el de su forma”.<sup>88</sup> Digamos que os instintos são expressões fisiológicas da natureza e dos seus processos, e os arquétipos são as expressões psíquicas desses mesmos processos. O que significa que os arquétipos são as manifestações dos instintos, representados psiquicamente como fantasias e imagens simbólicas. Entre os arquétipos que conformam o desenvolvimento do indivíduo, Jung considerou como mais representativos pela sua incidência e influência sobre o *eu*: a *persona*, a *sombra*, a *anima-animus* e o *si-mesmo*.<sup>89</sup> Consideraremos agora cada um deles.

---

<sup>84</sup> “Es comprensible que pensara originalmente en los arquetipos como imágenes primordiales, puesto que las imágenes simbólicas eran las que encontraba en los sueños de sus pacientes. Pero con el tiempo se fue dando cuenta de que las imágenes eran personales o culturales, y que no podíamos sacar conclusiones acerca de la estructura de los propios arquetipos.” Robin Robertson, *Arquetipos junguianos... op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>85</sup> T.A. Bennet, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Madrid, Editorial Aguilar, 1974, p. 58.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1970, p. 62.

<sup>88</sup> M. Franz, *C.G. Jung...*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>89</sup> Veja-se F. Fordham, *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Ediciones Morata, 1968, p. 52 e ss.

## 6.2. A *persona*

O arquétipo da *persona* resulta das experiências que o homem teve ao longo da sua história. Experiências vividas na sua interacção social, nas quais assumir um papel social foi de utilidade no seu desenvolvimento histórico como animal social.<sup>90</sup>

A *persona* forma-se em resposta ao ambiente no qual se desenvolve o sujeito. Este constrói uma imagem ideal, conformando uma personalidade a partir de um trabalho que discrimina entre o desejável e agradável e o que é repudiado e condenado. Entretanto exerce-se violência sobre os aspectos que não se adequam convenientemente à imagem exterior que se deseja transmitir. Estes aspectos relegados têm tendência a exprimir-se na vida privada, longe do escrutínio da sociedade toda-poderosa. Por isso não é estranho que sob a imagem da dona de casa perfeita, do poderoso e dinâmico homem de negócios, se encontrem características pessoais ou estados de espírito desconhecidos para aqueles que observam do exterior:

La construcción de una persona adecuada a lo colectivo significa una tremenda concesión al mundo externo, un verdadero autosacrificio, que obliga al yo a entrar en una directa identificación con tal persona, de modo que hay gente que cree ser en efecto aquello que representa (...) Si observamos críticamente tales casos, descubrimos que la excelente máscara tiene en lo interno una “vida privada” compensatoria (...). Naturalmente, quien se construye una persona demasiado buena, cosecha en cambio un humor irritable.<sup>91</sup>

Existe o perigo de o *eu* chegar a identificar-se totalmente com a *persona*, como se esta fosse a totalidade do seu ser. Quer dizer, assume-se como genuína e completamente *persona* num esforço de encaixar idoneamente no colectivo, seja este familiar ou nacional, limitando a sua consciência de si a este papel. Pode chegar inclusivamente a desconhecer completamente as peculiaridades do seu ser não contempladas na máscara. Assim, quanto mais um indivíduo se identifique com a *persona*, menos consciente e menos em contacto estará com os seus aspectos contraditórios, paradoxais e profundos, tornando-se um ser unidimensional.<sup>92</sup>

Privado da sua genuína originalidade, composta não só das características socialmente aceites, mas também de aspectos profundos igualmente essenciais (podendo chegar a ser completamente diferentes aos revelados na *persona*), o sujeito não é já um

---

<sup>90</sup> Cf. Calvin Hall e Gardner Lindzey, *Teoría analítica de la personalidad. Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 23.

<sup>91</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>92</sup> Diz Jung: “La capacidad consciente de unilateridad es señal de la más elevada cultura. Pero la unilateralidad involuntaria, esto es, el no poder ser otra cosa que ser unilateral, es señal de barbarie.” (Carl G. Jung, *Tipos...*, *op. cit.*, p. 250.)

indivíduo autónomo. Transforma-se num reflexo da sociedade, torna-se um estranho para si próprio.<sup>93</sup>

Uma atitude unilateral limita o sujeito a uma identidade preeminentemente colectiva, uniforme, reflexo fiel do ambiente social. É assim que este pode perder o contacto com a sua subjectividade, sobretudo numa cultura totalizante à qual tudo se conforma. Quando o indivíduo se cinge à *persona* perde, na medida desse apego, as suas características essenciais que não condizem com a *persona*, e gradualmente desapega-se da sua verdadeira natureza, reconhecendo-se naquilo em que deseja reconhecer-se, não no que realmente é:

La sociedad espera, y hasta debe esperar, de cada individuo que desempeñe su papel asignado lo más perfectamente posible (...). La sociedad lo desea así como una forma de garantía: cada cual debe estar en su lugar, uno es zapatero, otro poeta; no se espera que sea una cosa y otra (...) el que lo fuera (...) caería sobre él la sospecha de inconfiabilidad e insuficiencia, pues la sociedad está persuadida de que sólo un Zapatero que no sea poeta produce zapatos de buena calidad.<sup>94</sup>

No entanto, o custo desta concessão à *persona*, levada ao limite, resulta na desumanização. O afastamento da própria natureza, ao ser modelada segundo conveniências colectivas, acaba por gerar infelicidade e doença. Em muitos casos a aparição do duplo pode entender-se como um assalto dos aspectos reprimidos e desconhecidos do sujeito pela tremenda repressão da consciência aos limites estreitos de uma realidade colectiva. Sebastião em *O Conquistador* e em *Jornada de África*, assim como Belchior n' *O mosteiro*, vivem imersos num contexto cultural limitado pela herança cultural, conformando o seu *eu* em função quase unicamente desta. Assim, quando se confrontam com o duplo, sem que pareçam ter noção das vertentes profundas e paradoxais de si próprios, e sobretudo da sua própria importância como indivíduos, são dominados gradualmente pelo duplo, antepondo a sua portugalidade à sua individualidade, pois o que para eles há de valor parece encontrar-se neste princípio.

Contrariamente a estes casos, ao valorizar-se a própria individualidade, o homem reconhece e conhece a suas profundezas, experimentando-se para além dos limites colectivos, sejam eles familiares ou culturais, e outorgando valor a essa experiência subjectiva como digna de merecimento, entendendo assim os valores colectivos como uma instância entre outras múltiplas instâncias da sua realidade psíquica. Com a experiência da própria relevância como ser subjectivo, ciente do seu potencial (tanto

---

<sup>93</sup> Cf. Carl G. Jung, *Los complejos...*, op. cit., p. 81.

<sup>94</sup> Carl G. Jung, *Relaciones...*, op. cit., p. 91.

construtivo quanto destrutivo), possibilitaria o entendimento e a integração consciente das contradições, quer próprias quer alheias, sem desdobramentos, nem inimizade para com a própria natureza, como acontece na aparição do duplo. Assim, a aceitação da natureza diversa e profunda do ser humano é tarefa essencial para a renovação social e colectiva.

### 6.3. A *sombra*

Entre los arquetipos son caracterizables empíricamente con más claridad aquéllos que con mayor frecuencia e intensidad influyen sobre el yo, eventualmente de manera perturbadora. Son la sombra, el anima y el animus. La figura más fácilmente accesible a la experiencia es la sombra, cuya índole puede inferirse en gran medida de los contenidos del inconsciente personal.<sup>95</sup>

A *sombra* é depositária de tudo quanto não seja digno de ser visto e admitido à luz do meio-dia; tudo quanto haja de discordante com a *persona* e que seja socialmente reprovável. A *sombra* contém todo o tipo de pensamentos e sentimentos desagradáveis, ressentimentos infantis, impulsos incivilizados, etc. Todas aquelas coisas em relação às quais é difícil o indivíduo sentir-se orgulhoso no contexto colectivo e que, portanto, são encobertas, mascaradas pela *persona*.

A percepção e reconhecimento da *sombra* é inibida pela *persona*. Quanto maior seja a identificação com a *persona* e mais brilhante seja esta, mais obscura e inconsciente será a *sombra*. Assim, a *sombra* e a *persona* encontram-se numa relação compensatória. A *sombra*, ao ser totalmente deslocada do âmbito consciente, concentra-se em densidade e ganha em autonomia. Por outras palavras, como o *eu* não tem controlo nenhum sobre ela por não ter sido ainda *realizada*, aquela começa a representar-se exteriormente projectando-se, ou fazendo o indivíduo actuar de forma discordante com a sua atitude consciente.

#### 6.3.1. Projecção da *sombra*

Dado que é formada muitas vezes tanto por instintos animais quanto pelas chamadas baixas paixões e, em geral, por todos aqueles aspectos que ultrapassem questões morais e sociais em favor de uma pura instintividade, a *sombra* torna-se assim

---

<sup>95</sup> Carl G. Jung, *Aion*, op. cit., p. 22.

responsável pela concepção do pecado original. E, quando esta se projecta para o exterior, representa-se como o diabo ou o inimigo.<sup>96</sup>

Aceitar que se tem uma sombra carregada de atributos vergonhosos (pelo menos para o indivíduo que os conserva inconscientes) acaba por ser uma experiência e uma empresa dolorosa e potencialmente aterradora, de tal forma que, normalmente, o sujeito se protege de tão perturbadora experiência, valendo-se dos *mecanismos de defesa do eu*.<sup>97</sup> Por outras palavras, negamos em nós tão desagradáveis atributos e projectamos esses atributos negativos nos outros. Este processo não se efectua conscientemente, mas inconscientemente, como um acto de conservação do *eu*. Desta maneira, nega-se a “maldade” própria, que é projectada nos outros, a quem atribuímos a sua responsabilidade.

Quanto mais um indivíduo se identifica unicamente com a *persona*, mais inconsciente estará dos aspectos obscuros que o constituem a si próprio. Estes aspectos terão então tendência a representar-se exteriormente como o inimigo ou os inimigos, provocando uma dissociação na psique, na qual coexistirão duas personalidades profundamente opostas (a *sombra* e a *persona*). Este motivo deu origem à criação de extraordinárias obras literárias como *Los elíxires del diablo*<sup>98</sup> de E.T.A. Hoffmann, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*<sup>99</sup> de R. L. Stevenson e *The picture of Dorian Gray*<sup>100</sup> de O. Wilde, nas quais o duplo é o depositário dos chamados baixos instintos, ao passo que a personagem desdobrada representa um *eu* adaptado ao seu contexto social. Deve esclarecer-se que a sombra e o duplo guardam diferenças conceptuais que estudaremos mais à frente.

### 6.3.2. Realização da *sombra*

O assumir e reconhecer a própria sombra constitui um problema moral, dado que este facto promove um confronto entre o que não se admite ser e o que, no entanto, também se é:

---

<sup>96</sup> Cf. Calvin Hall e Gardner Lindzey, *op. cit.*, p. 25.

<sup>97</sup> Cf. Stevens, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>98</sup> E. T. A. Hoffmann, *Los elíxires del diablo*, Madrid, Valdemar, 2003.

<sup>99</sup> Robert Louise Stevenson, *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Calgary, Broadview Editions, 2015.

<sup>100</sup> Oscar Wilde, *The picture of Dorian Gray*, London, Penguin Classics, 2012.

En tal realización se trata de reconocer como efectivamente presentes los aspectos oscuros de la personalidad. Este acto es el fundamento indispensable de todo conocimiento de sí, y consiguientemente encuentra, por regla general, resistencia considerable.<sup>101</sup>

É preferível manter uma imagem idealizada de nós mesmos, preenchendo as expectativas colectivas, que confrontar e reconhecer que aspectos normalmente indesejáveis e odiosos nos outros sejam descobertos em nós próprios:

El que va hacia sí mismo corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no favorece, muestra con fidelidad la figura que en él se mira, nos hace ver ese rostro que nunca mostramos al mundo, porque lo cubrimos con la persona, la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el verdadero rostro. Esa es la primera prueba de coraje en el camino interior; una prueba que basta para asustar a la mayoría, pues el encuentro consigo mismo es una de las cosas más desagradables y el hombre lo evita en tanto puede proyectar todo lo negativo sobre su mundo circundante. Si uno está en situación de ver su propia sombra y el soportar saber que la tiene, sólo se ha cumplido una pequeña parte de la tarea: al menos se ha trascendido lo inconsciente personal.<sup>102</sup>

Assim, como explica Jung, “No se vuelve uno claro por imaginarse la claridad, sino, por el contrario, tomando conciencia de lo oscuro”.<sup>103</sup> A *realização* da sombra é um passo decisivo para a individuação, já que evita a projecção da própria escuridão inconsciente para o exterior e permite reconhecer o ambiente, livre da prisão da psique inconsciente:

El resultado de la proyección es un aislamiento del sujeto respecto del entorno, en cuanto que se establece con éste una relación no real sino ilusoria. Las proyecciones transforman al entorno en el propio pero desconocido rostro del sujeto (...) Cuanto más proyecciones se inserten entre el sujeto y el entorno, tanto más difícil resulta para el yo ver a través de sus ilusiones.<sup>104</sup>

Os conteúdos inconscientes projectados para o exterior podem criar ilusões ofuscantes que falseiam a percepção do ambiente e dos outros. Por isso, a individuação é imprescindível para certos seres humanos, não só como necessidade terapêutica, mas também como culto ideal do aperfeiçoamento interior.<sup>105</sup>

A sombra não representa apenas o obscuro e desagradável da personalidade, mas também podem estar incluídas nela as potencialidades, instintos, habilidades e qualidades morais positivas que, por determinantes culturais, sociais ou familiares, não foram desenvolvidas, permanecendo na sombra. Estas potencialidades, quando integradas na consciência, podem ajudar o indivíduo a ser mais vital e integral:

---

<sup>101</sup> Carl G. Jung, *Aion...*, op. cit., pp. 22-23.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>103</sup> Carl G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 138.

<sup>104</sup> Carl G. Jung, *Aion...*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>105</sup> Cf. Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p.128.



La sombra es tan sólo un poco inferior, primitiva, inadaptada y torpe; no es completamente negativa. Incluso contiene cualidades infantiles o primitivas que en cierto modo podrían vitalizar y embellecer la existencia humana, pero -! las costumbres los prohíben!<sup>106</sup>

Neste sentido, na sombra podem existir conteúdos e valores de que a consciência necessita; mas, porque existem em formas difíceis de integrar na vida consciente (muitas delas têm um carácter incompatível com a realidade do sujeito), estes conteúdos e valores permanecem no inconsciente. Pode acontecer que o controlo moral da consciência seja tão forte que seja impossível *realizá-los*. A pessoa pode ser incapaz de assumir como suas as características da sombra que, na óptica da sua realidade moral consciente, são inaceitáveis. O assumi-las como partes do *eu* significaria um transtorno em relação a tudo o que o indivíduo considera ser; por outras palavras, este teria que aceitar-se como uma pessoa diferente do que pensa ser. A assumpção da sombra significaria implicitamente também a aceitação da responsabilidade na construção da própria realidade e a capacidade para modificá-la.

Em geral, a *realização* da sombra possibilita uma expansão da personalidade. Isto é, ao acrescentarem-se ao campo da consciência os conteúdos antes inconscientes, o indivíduo pode reconhecer em si características antes vistas como alheias. Esta actividade diferenciadora permite-lhe – na medida em que retira as projeções impostas ao exterior – ter com o mundo circundante uma relação mais objectiva.

Por exemplo, numa sociedade, seja esta familiar ou cultural, que se reja pela obediência e a homogeneidade dos seus indivíduos, o sujeito que aprofunda em si e questiona o *modus vivendi* colectivo, diferenciando-se, pode parecer um inadaptado, já que não se enquadra no ideal de “saúde” e de “normalidade” imperante. Todavia, no absolutismo dos padrões de conduta de uma tal sociedade, onde a vida individual é delimitada por estreitas margens, ao privilegiarem-se os aspectos colectivos culturais em detrimento de outros quaisquer, a mutilação feita à existência, nas suas contradições, revela-se como artificial e homogénea. O indivíduo, ao seguir modelos culturalmente ideais, no caso de estes serem absolutos ou estreitos de mais, pode ser levado à mutilação, ou à unilateralidade expressa na cisão da personalidade própria do duplo.

---

<sup>106</sup> Sharp, *op cit.*, p. 190.

## 6.4. *Anima-animus*

Jung chamou *anima* ao arquétipo feminino no homem e *animus* ao arquétipo masculino na mulher. A *anima* representaria uma imagem colectiva da mulher herdada no inconsciente do homem. Por mediação dela, este vê-se possibilitado a captar a natureza da mulher. Da mesma forma, o *animus* é o “sedimento de todas las experiencias de los antepasados femeninos acerca del varón”,<sup>107</sup> que a mulher herda na sua base psíquica inconsciente, e que lhe permite experimentar a natureza genérica do homem a partir da sua própria experiência:

Cada hombre lleva en sí desde siempre la imagen de la mujer, no la imagen de esta determinada mujer, sino de una determinada mujer. Esta imagen es, en el fondo, una herencia inconsciente procedente de los tempos primitivos y entrañada en el sistema viviente, un “tipo” (arquetipo) de todas las experiencias de los antepasados con la mujer, un sedimento de todas las impresiones de mujer. (...) Puesto que esta imagen es inconsciente, se proyecta siempre inconscientemente sobre la figura amada y constituye uno de los motivos esenciales de atracción pasional o de lo contrario.<sup>108</sup>

A sიცigia<sup>109</sup> *anima-animus* corresponde, geralmente, ao aspecto inconsciente da psique. Para a mulher, tal como para o homem, o inconsciente tem o signo contrário daquilo que se exprime na consciência.<sup>110</sup> Em geral, no homem o inconsciente tem o signo feminino e na mulher o signo masculino: “De acuerdo con esto, al factor proyectante de la mujer le he dado el nombre de animus. Este término quiere decir “entendimiento” o “espíritu”. Así como el anima corresponde al eros materno, así el animus corresponde al logos paterno.”<sup>111</sup>

### 6.4.1. Projectção da *anima-animus*

Na medida em que a *anima* ou o *animus* permanecem inconscientes, são projectados para o exterior, já que tudo o que é inconsciente é projectado.<sup>112</sup> Diz-se que há uma projecção da *anima* ou do *animus* quando se encontram em objectos ou pessoas

---

<sup>107</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., pp. 89, pp. 109.

<sup>108</sup> C. G. Jung, *Problemas psíquicos del mundo actual*, Caracas, Monte Ávila Editores, p. 223.

<sup>109</sup> Jung utiliza este termo astronómico (conjunção ou oposição do Sol e a Lua) como símile do par de opostos *anima-animus*.

<sup>110</sup> Como esclarece o analista junguiano R. Roberts, actualmente pode parecer sexista a definição de *anima* e *animus*. “Características que Jung consideró eternas pueden ahora verse en parte determinadas culturalmente, más que inherentes al arquetipo informe en sí. (...) Sin embargo (...) deberíamos recordar (...) en la historia arquetípica de la psique, la reciente evolución de la relación entre sexos cuenta muy poco.” R. Robertson, *Arquetipos junguianos*, op. cit., p. 217.

<sup>111</sup> Carl G. Jung, *Aion...*, op. cit., p. 28.

<sup>112</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p. 96.

exteriores características que pertencem ao indivíduo sem que este repare no fenómeno. Se existir um fascínio desmesurado por algo ou alguém, seja amor, ódio, repulsão ou uma forte atracção, efectua-se uma projecção. A projecção é um deslocamento involuntário de processos ou circunstâncias que se referem tanto a conteúdos inconscientes positivos como negativos. A acção de uma projecção baseia-se na identificação com pessoas, animais e inclusivamente objectos.<sup>113</sup>

É importante esclarecer que os arquétipos *anima-animus* são uma produção espontânea do inconsciente e não representam figuras que substituem a mãe ou o pai. Estes arquétipos<sup>114</sup> actuam agindo como base das experiências que se relacionam com os aspectos femininos e masculinos na experiência do homem e da mulher, fornecendo à imagem materna ou paterna as qualidades *numinosas*\* que as tornam tão poderosas.

Um exemplo da experiência da *anima* encontra-se no conto *Los autómatas* de E.T.A. Hoffmann. Fernando, um infeliz apaixonado, tem um particularíssimo sonho numa noite clara e tranquila. Nele, Fernando ouve cantar uma mulher, nos tons mais sublimes, uma melodia melancólica, desconhecida e, ao mesmo tempo, quase lembrada. Seu peito desfalecendo de nostalgia vibra cheio da dor de uma saudade infinita. Fernando vê como a bela mulher se aproxima suavemente da sua cama e lhe diz: “!Así es como has podido reconocerme, mi querido Fernando!” Este, posteriormente, relata assim a sua experiência:

Qué indecible placer se apoderó de mi cuando vi que era la amada de mi corazón, aquélla que estaba grabada en mi alma desde mi más tierna infancia, de la cual me había privado un destino enemigo y que ahora ¡oh ser afortunado! volvía a recuperar. Así que mi intenso amor resonó justamente en aquélla melodía de tan profunda nostalgia, y nuestras palabras, nuestras miradas se unieron en aquéllos tonos espléndidos que iban en crescendo y parecían desbordar como un torrente de fuego. Cuando desperté tuve que reconocer que ningún recuerdo de tiempos anteriores tenía la menor relación con la maravillosa imagen de mis sueños – era la primera vez que veía a la hermosa muchacha.<sup>115</sup>

Absorvido pela intensa emoção que o sonho lhe causara, Fernando desenha a maravilhosa aparição feminina e pendura-a ao peito, dentro de um camafeu. A partir desse momento, o seu desejo mais ardente é encontrar a dona da mística voz na figura de alguma mulher.

---

<sup>113</sup> Cf. Carl G. Jung, *Tipos psicológicos*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1985, pp. 273-274.

<sup>114</sup> Cf. Carl G. Jung, M. Von Franz, *El hombre y sus símbolos...op. cit.*, p.177 e ss.

<sup>115</sup> Ernst Theodor A. Hoffmann, *Cuentos I*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, pp. 180-181.

#### 6.4.2. Realização da *anima-animus*

Talvez de forma não tão clara, mas semelhante, homens e mulheres projectam a própria percepção da *anima/animus* num sujeito concreto, divergindo muitas vezes das características reais do sujeito em questão. Isto poderia ocasionar uma incompreensão mútua. Quer dizer, tal como no caso de Fernando, se uma mulher projecta o seu complexo de *animus* num homem concreto, mais tarde ou mais cedo ver-se-á perante as discrepâncias entre a sua projecção e o homem real. Seria preciso, nesse caso, e como expõe Jung, integrar na consciência, e na medida do possível, os conteúdos destes arquétipos:

La posición consciente respecto de ellos ha de sacar a la luz sus contenidos, y, una vez llevada a cabo la tarea y establecida una relación de conocimiento entre la conciencia y los procesos del inconsciente que se reflejan en el anima, ésta será efectivamente vivenciada como pura función.<sup>116</sup>

Com efeito, a consciencialização permite que os arquétipos, mais do que agir sobre o sujeito como complexos autónomos, quer dizer, como forças projectadas do inconsciente, actuem como funções conscientes. Na medida em que, no caso da mulher, por exemplo, esta reconheça e confie nas suas características inconscientes próprias do *logos paterno*, e as desenvolva de maneira semelhante como aprendeu a desenvolver o *eros materno*, menos desejosa estará de encontrá-las no homem com a esperança de preencher um vazio da sua personalidade. Nestas circunstâncias, a sua escolha não será motivada pela necessidade inconsciente de realização, mas sim por um conhecimento mais objectivo do outro.

É preciso esclarecer que, quando se fala de masculino ou feminino, não se fala de sexo, mas de princípios. Por mais tentativas que se façam, um indivíduo não pode parcializar-se só ou exclusivamente nos aspectos masculinos ou femininos. No caso do homem, por exemplo, o facto de desenvolver e reconhecer as suas características femininas, não o despersonaliza ou feminiza. Quando se acentua parcialmente um único aspecto da natureza, produz-se um desequilíbrio na personalidade. Em geral, a teoria jungiana defende o equilíbrio, defende a moderação do excessivo desenvolvimento de alguns aspectos da personalidade em detrimento de outros, procurando o equilíbrio. Quando se fala em tornar consciente a *anima* ou *animus* subjectivos, não se fala em formar indivíduos andróginos; trata-se de desenvolver a personalidade, de fazer

---

<sup>116</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p. 111.

conscientes aspectos inconscientes que, precisamente por sê-lo, determinam o destino do indivíduo. Tomemos o caso de Belchior, n' *O mosteiro*, que demonstra uma aversão notória pelo princípio de eros representado na *anima* projectada em Josefina, e, ao mesmo tempo que menospreza a personalidade desta, mutila a sua própria função de eros, indispensável para o equilíbrio da sua personalidade e a ponte para o seu mundo interior. Ao cortar esta função em si próprio, perde a oportunidade de aprofundar a própria individualidade, ficando assim preso às correntes colectivas encarnadas no duplo, como se estudará mais à frente.

## 7. A personalidade total

Quando o sujeito se afasta da sua natureza irracional, gera-se um conflito entre o seu lado irracional e sua natureza racional. Esta situação confronta o sujeito com um paradoxo, pois, na tentativa de resolução do conflito, procura-se onde se acredita que se encontra valorizado. No entanto, acontece que não encontra o equilíbrio, pelo que o conflito torna-se inclusivamente ainda mais surdo e inexplicável. Se o conflito surgiu do desequilíbrio, para resolvê-lo não devia procurar-se no lado da balança do hiper-desenvolvido, mas precisamente no aspecto mais insuspeito e inesperado: o aspecto infra-valorado.<sup>117</sup> Os problemas profundos de uma personalidade desassociada não podem resolver-se no aspecto hiper-valorado; para uma realização plena como indivíduos, é importante considerar a personalidade total, aquela que inclui tanto a consciência quanto o mundo inconsciente.

Imaginemos um indivíduo que ignora a preponderância do inconsciente como origem e fundamento da sua personalidade. Tomemos o caso de Sebastião, n' *O Conquistador*, que parece fundamentar eminentemente a personalidade nas suas bases culturais portuguesas, deixando de parte ou excluindo outras possibilidades e experiencias subjectivas como dignas de tanto ou mais valor do que aquela, como a sua experiência com Clara ou as experiências vividas em França, quando podia estar aberto a outros estímulos e realidades. Sebastião vive a sua vida essencialmente como duplo de D. Sebastião, sem uma real liberdade de escolha. Com esta atitude, deixa de parte

---

<sup>117</sup> Veja-se Carl G. Jung, *Tipos...*, *op. cit.*, p. 310.

\* Em alemão *Selbst*, em inglês *Self*. Nas traduções quer em espanhol quer em português usa-se tanto *self* quanto *si mesmo*; no âmbito deste trabalho, optamos por esta última.

todo um espectro da sua personalidade total, que se poderia expandir para além das suas bases culturais, sem negar a importância e a realidade desta.

Imaginemos o caso contrário, o de um indivíduo receptivo à sua própria e múltipla profundidade, que assimila e aprofunda o conhecimento interior através da *realização*. Este indivíduo ter-se-á apercebido de que, como sujeito consciente, como cidadão de uma nação e filho de uma família, é ainda mais complexo do que aquilo que pode reconhecer de si próprio, entendendo o *eu* não como centro da sua personalidade total, mas como uma parte desta. Ao prestar atenção às realidades inconscientes, estabeleceria um vínculo de reconhecimento com estas que lhe permitiria *realizar* – em certa medida – a existência do arquétipo do *si-mesmo*\*.

A progressiva assimilação dos conteúdos inconscientes à consciência, a *realização* contínua dos aspectos desconhecidos da personalidade, vão desvelando um ponto central e unificador entre a psique consciente e inconsciente. O *si-mesmo* é o arquétipo que representa o centro de uma personalidade mais completa e total. Esta já não seria a personalidade consciente, mas uma que engloba tanto a psique consciente como a inconsciente. Jung chamou esta personalidade “personalidade total”:

La conciencia y el inconsciente no están necesariamente en oposición, sino que se complementan recíprocamente formando una totalidad, el sí-mismo. Según esta definición, el sí-mismo es una dimensión que incluye al yo consciente. Comprende no sólo la conciencia sino también la psique inconsciente y constituye entonces, por así decirlo, una personalidad que también somos.<sup>118</sup>

O âmago desta nova personalidade, que inclui não só a consciência do sujeito, mas também o aspecto inconsciente, é representado pelo *si-mesmo*, o arquétipo que unifica a totalidade da personalidade.

### 7.1. O arquétipo do *si-mesmo*

O *si-mesmo* como representação da totalidade só é perceptível parcialmente. Por um lado, abrange o campo da consciência, mas, pelo outro, permanece desconhecido, transcendente. Dada a sua condição de arquétipo unificador, reúne e conjuga a totalidade das vivências. Isto é, a sua natureza reporta-se tanto ao âmbito do consciente como do inconsciente, do racional e do irracional, do objectivo e do subjectivo, do contingente e

---

<sup>118</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p. 74.

do transcendente. “En cuanto concepto empírico, el sí-mismo designa el conjunto de todos los fenómenos psíquicos del hombre. Expresa la unidad y la totalidad de la personalidad en su conjunto.”<sup>119</sup>

Dado que a personalidade total inclui uma parte inconsciente, o *si-mesmo* só em parte pode ser experimentado. Só pode ser conhecido nos aspectos acessíveis à consciência. Por um lado, compreende uma parte experimentável e, por outro, uma parte não experimentável. Por isso o si-mesmo só pode ser descrito parcialmente, na medida em que a outra parte permanece incognoscível e ilimitável. Dito de outra forma, a sua descrição total é impossível porque, do ponto de vista teórico, não é possível apreender a parte inconsciente.<sup>120</sup>

## 7.2. Experiência psicológica do *si-mesmo*

Psicologicamente, experimenta-se o arquétipo do *si-mesmo* como um centro virtual que não coincide com o *eu*. Este centro virtual representa uma imagem da personalidade como totalidade e constitui o “punto equidistante entre la conciencia y el inconsciente”.<sup>121</sup> O *si-mesmo* representa o centro convergente e unificador da “multiplicidad de fragmentos de la personalidad, complejos y figuras autónomas existentes en el inconsciente colectivo”.<sup>122</sup> É uma espécie de “átomo nuclear”<sup>123</sup> da psique, que funciona como o centro organizador da personalidade total e como gerador de “imágenes oníricas”.<sup>124</sup> Resumindo, o *si-mesmo* representa a totalidade da personalidade em equilíbrio.

O *si-mesmo* como símbolo da totalidade representa um ideal do qual só é possível aproximar-se gradualmente. Para tal é preciso o desenvolvimento e a consciencialização individual dos diversos componentes da personalidade total; quer dizer, a *realização* ou assimilação por mediação do *eu* dos mais importantes conteúdos inconscientes. Desta forma, na medida em que os conteúdos inconscientes sejam integrados ao *eu*, mais próximo este estará do *si-mesmo*.

---

<sup>119</sup> Liliane Frey-Rohn, *De Freud a Jung*, México, D. F., F.C.E., 1991, p. 264.

<sup>120</sup> Cf., *Ibidem*, p. 265 e ss.

<sup>121</sup> Frey-Rohn, *op. cit.*, p. 264.

<sup>122</sup> *Loc. cit.*

<sup>123</sup> Carl G. e von Franz, *op. cit.*, p. 161.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

Quando os conteúdos inconscientes se integram na consciência – que de outra maneira seriam projectados para o exterior –, revela-se uma personalidade mais ampla e integrada. Esta nova personalidade flexível e em constante reelaboração “no es ya ese ovillo sensible y egoísta de deseos, temores, esperanzas y ambiciones personales (...) sino una función que se relaciona estrechamente con el objeto y pone al individuo en incondicional, obligatoria e indisoluble comunidad con el mundo”.<sup>125</sup>

A integração dos conteúdos inconscientes limita as projecções impostas ao exterior. Esta integração possibilita um conhecimento mais cabal e objectivo do mundo circundante e, simultaneamente, do mundo interno. Por outras palavras, o que se discerne sobre o mundo externo, discerne-se também sobre o mundo interno. Tal atitude produz uma relação mais estreita com a comunidade, já que, de outra forma, as relações com o meio ambiente seriam maioritariamente produto de projecções da subjectividade. Em tal caso, as relações do indivíduo – na medida que este fique inconsciente de si próprio – seriam sobretudo projecções da sua psique inconsciente. O que se descubra no outro não será o que ele é, mas o que ele não consegue ver sobre si mesmo. Quando se consegue interromper a acção projectiva mediante a *realização*, as relações tornam-se mais objectivas.

### 7.3. O eu e o si-mesmo

Os aspectos inconscientes do *si-mesmo* que serão experimentados irão outorgando ao sujeito uma provável dinâmica que proverá a sua vida de significado e propósito. O *si-mesmo* faz-se presente na vida individual desde a infância. Por mediação do *eu*, vai-se dando forma e expressão aos impulsos inconscientes provenientes dele. Entre ambos existe uma relação que permite ao *si-mesmo* fazer-se consciente, passar das sombras inconscientes à luz da consciência. Dependendo da atitude do *eu*, estabelece-se uma relação que pode libertar aos poucos o *si-mesmo* para a consciência, ou obstruí-lo, o que por sua vez origina transtornos e desunião no natural e unificador desenvolvimento psíquico:

El sí-mismo, que existe en todos nosotros desde el principio, durante todo el camino y en el final mismo de la vida, es el origen y el objetivo de su propia realización por medio del yo (...) Desde la más temprana infancia el sí-mismo intenta manifestarse en nuestras vidas trabajando en asociación desigual con el yo. Así, aunque sean desiguales, son mutuamente dependientes: el yo no puede sobrevivir sin el sí-mismo, y el sí-mismo no puede alcanzar la

---

<sup>125</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p. 75.



conciencia sin el yo. Podríamos decir que lo inconsciente preforma al yo. 'Yo no me creo a mí mismo sino que más bien me acontezco'.<sup>126</sup>

Este *acontecer-se* refere-se à *realização* da totalidade inerente à psique. Seria um aceder ao ideal do Homem Superior e total. O Homem originário e superior ao qual se deve retornar. Neste sentido, o *si-mesmo* representa também uma “idea primigenia del hombre”,<sup>127</sup> a ideia de uma “totalidad potencial”.<sup>128</sup>

#### 7.4. Expressões simbólicas do *si-mesmo*

Para Jung, a ideia de uma totalidade, de uma unidade primária, tem um carácter empírico. Jung descobriu que esta “ideia” é inata na psique do Homem desde o início, desde a sua história mais antiga, exprimindo-se espontânea e autonomamente por meio de símbolos – entre outros – de quaternidade e *mandalas*\*. Estes aparecem nos sonhos de indivíduos modernos que carecem de uma noção sobre eles, assim como em monumentos históricos de muitos e diversos povos e épocas: “Su significación como símbolo de la unidad y la totalidad está suficientemente corroborada tanto histórica como psicológico-empíricamente.”<sup>129</sup> Embora a ideia de uma totalidade parecesse um conceito abstracto, Jung descobriu que esta tem uma existência empírica *a priori*. Tais ideias são ingénitas à psique, conformadas nos conteúdos do inconsciente colectivo. Assim, o arquétipo de *si-mesmo* engloba e representa a ideia primigénia de ser humano como a de uma totalidade e unidade superior.

Nas suas investigações sobre a Psicologia da Religião, Jung verificou que, invariavelmente, e como denominador comum, os símbolos tetramorfos e circulares representavam a totalidade. A tétrade de elementos simbólicos, como ideia primigénia da humanidade, representava as quatro estações do ano, os quatro temperamentos, os quatro pontos cardinais, etc.<sup>130</sup> O *mandala* ou círculo mágico também está entre os símbolos religiosos mais antigos da humanidade. Este tinha um carácter clara e abertamente *numinoso*, já que, plasticamente, evidenciava tanto a existência de uma

---

<sup>126</sup> Stevens, *op cit.*, pp. 70-80.

<sup>127</sup> Frey-Rohn, *op. cit.*, p. 264.

<sup>128</sup> *Loc. cit.*

\* Círculos e quadrados *numinosos*.

<sup>129</sup> Carl G. Jung, *Aion...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>130</sup> Cf. Frey-Rohn, *op. cit.*, p. 264 e ss.

relação da consciência com o inconsciente como, especulativamente, a de uma tendência transcendental organizadora no âmbito inconsciente.<sup>131</sup>

Ao longo da história da humanidade, a ideia de um centro interior surgiu instintivamente em diferentes sociedades e culturas. Dentro do material simbólico criado pelo Homem, o centro transcendental também pode ser expresso na forma de um “ser humano gigantesco simbólico, que abarca y contiene todo el cosmos”.<sup>132</sup> Este é o Grande Homem ou o Homem Cósmico. Por exemplo, os antigos gregos apelidavam-no de *daimon* interior do Homem; os romanos acreditavam que existia um *genius* inato em cada sujeito e, nos egípcios, esta ideia expressava-se com o conceito de *alma-ba*.<sup>133</sup> A figura do Homem Cósmico aparece em muitos mitos e ensinamentos religiosos: o persa Gayomart, o Adão na nossa cultura e o Púrusha hindú representam-no. Por exemplo, para os indianos que reconhecem Purusha como uma imagem psíquica interior, este Grande Homem “redime al individuo conduciéndole, fuera de la creación y sus sufrimientos, otra vez a su esfera eterna originaria. Pero sólo puede hacer esto si el hombre le reconoce y se despierta de su sueño para dejarse conducir.”<sup>134</sup>

Estes mitos falam do Homem Cósmico não só como origem, mas também como meta final da existência. As imagens representadas em diferentes mitos e ensinamentos religiosos são “tempranas y universales exteriorizaciones del alma humana”<sup>135</sup> que mostram este ideal como parte essencial e empiricamente constante da psique humana.

## 8. Conclusões e resumo

A psicologia analítica junguiana entende o inconsciente como um território com estruturas constantes em cada um dos indivíduos. É considerado como “el trasfondo histórico de la psique, contiene en forma concentrada la serie entera de los engramas que desde tiempos antiquísimos han venido condicionado la estructura actual de la psique.”<sup>136</sup> Estes *engramas* denominados arquétipos mostram a frequência e a intensidade com que funcionou a psique ao longo do seu desenvolvimento. Isto é, a experiência humana deixou um rasto na estrutura psíquica.

---

<sup>131</sup> Cf. *Ibid.*, p. 265.

<sup>132</sup> Carl G. Jung e Franz, *op. cit.*, p.161.

<sup>133</sup> *Loc. cit.*

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>135</sup> Carl G. Jung, *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1955, p. 19.

<sup>136</sup> Carl G. Jung, *Tipos...*, *op. cit.*, p. 208.

Entre os arquétipos, alguns – por se distinguirem pela sua influência sobre o *eu* – são mais representativos. Estes são a *sombra*, a *persona*, a *anima* e o *animus*. Mas sobre todos estes erige-se um que representa uma constante, uma tendência que leva a conglobar a ambivalência da existência, a conciliar o todo diverso da vida humana: o *si-mesmo*. Este arquétipo vai-se desvelando ao longo do processo que Jung denominou individuação. Este não é um desenvolvimento descoberto recentemente. Já noutras culturas se denominava de diferentes formas e se representava através de diferentes símbolos e mitos.<sup>137</sup>

Assim se entende que a concepção de indivíduo não se reduz à realidade consciente. Existe na sua natureza o chamado inconsciente colectivo que influencia tanto a sua personalidade quanto o seu destino. A conhecida imagem do icebergue exemplifica de forma clara como sob a consciência existe uma instância superior a ela mesma.

A tendência no Ocidente é condicionar uma sociedade unilateral e fortemente cingida aos aspectos conscientes e materiais da existência. Isto propiciou um distanciamento entre a razão e a natureza instintiva e inconsciente. Não se confia na natureza humana ou numa ordem interior básica. No entanto, como explica Jung, o homem primitivo, por exemplo, leva uma vida com uma “moralidad implícita, un orden y un rigor con sentido”.<sup>138</sup> Este homem, dito “inferior”,

Posee una moral y una legislación que, en lo que respecta al rigor de sus exigencias, a veces supera considerablemente nuestra moral culta. Nada importa aquí que el primitivo considere buenas o malas cosas diferentes de las que nosotros consideramos tales. Lo que importa es que su “naturalismo” lleva a una legislación. La moralidad no es un malentendido inventado en el Sinaí por un Moisés ambicioso, sino que forma parte también de las leyes de la vida y es producida en el decurso vital de la vida.<sup>139</sup>

Para muitas sociedades e indivíduos, a ordem, a moral e as leis só podem vir de fora. Porque, existindo no indivíduo algo para além da cultura, das regras e dos valores sociais, o indivíduo seria apenas uma natureza brutal com tendência para as coisas inferiores. No entanto, Jung evidencia que no profundo desse inconsciente colectivo encontra-se um centro arquetípico que implica uma ordem que instaria à conciliação das diferentes tendências da psique. Esta experiência do centro mediador já foi descrita, tanto em culturas antigas como por indivíduos modernos, no material simbólico dos seus

---

<sup>137</sup> Carl G. Jung expõe uma análise aprofundada da experiência do si-mesmo e do processo por ele denominado individuação em diferentes culturas e mitologias. (Veja-se por exemplo: *Ibid.*, pp. 237-265.)

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

sonhos, como o supremo bem, como um ideal de conciliação e grandeza, representado, por exemplo, no Grande Homem, no Tao, ou num Deus supremo.

A moralidade social é uma lei que se impõe de fora, e muitas vezes baseada na crença de que, debaixo da vontade que a impõe, se esconde uma besta. Diz Jung:

No se domina a la bestia encerrándola en una jaula. No hay moralidad sin libertad. (...) Para poder ser libre es preciso que antes sea vencida la bestia. Esto acontece por principio si el fundamento y la fuerza motriz de la moralidad son sentidos y percibidos por el individuo como componentes de su propia naturaleza y no como limitaciones externas. ¿Más cómo puede el hombre alcanzar esa sensación y esa inteligencia si no es a través del conflicto de los opuestos?<sup>140</sup>

Daí a importância de que a condição do indivíduo seja revalorizada, e que o conhecimento das profundezas subjectivas seja priorizado, para um desenvolvimento tanto individual como cultural. A teoria do inconsciente colectivo implica também que na natureza humana, no microcosmo chamado indivíduo, existe implícita uma tendência natural que o insta à autorrealização. Este processo de individuação outorgaria a consciência da mais íntima e profunda moralidade. E o que seria a moralidade? Fidelidade para com a própria lei. Ir ao encontro de nós próprios ligar-nos-ia à essência colectiva da nossa natureza.

Contrapondo estes princípios aos indivíduos construídos nas nossas obras de estudo, como Belchior, ou os Sebastião de *Jornada de África* e de *O Conquistador*, veremos como existe nestes, em maior ou menor medida, um abandono de si, proporcional ao perturbador ascendente da personificação de D. Sebastião, que, como duplo, os domina. Estas personagens denotam no abandono de si uma fragilidade implícita na percepção do valor do indivíduo perante o colectivo cultural, que, do ponto de vista da teoria de individuação, se torna imoral para o seu desenvolvimento. O óptimo vital resultaria, pelo contrário, do equilíbrio dos opostos:

El óptimo vital no está del lado del egoísmo grosero; (...) en el fondo el hombre está hecho de tal manera que para él significa algo indispensable la alegría del prójimo, de la cual es él el causante. Tampoco cabe alcanzar el óptimo vital por la vía de un desenfrenado afán individualista de superioridad. Pues el elemento colectivo es tan fuerte en el hombre que su anhelo de comunidad le estropearía la alegría del puro egoísmo. El óptimo vital sólo cabe alcanzarlo obedeciendo a las leyes que regulan la corriente de la libido, leyes que determinan la alternancia de sístole y diástole, que dan la alegría y la necesaria limitación; éstas determinan también las tareas vitales de naturaleza individual, sin cuyo cumplimiento no es posible ningún óptimo vital.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

## Capítulo 2

### *O mosteiro*

Os troncos derrubados, pedras soltas das suas cavidades albergam mundos subterrâneos como os que eu gostava de descobrir.<sup>142</sup>

#### 1. Transvase de realidades

A característica mais imediata n’*O mosteiro* é a sua complexidade narrativa.<sup>143</sup> Esta cruza e aprofunda transversalmente a História, as personagens e os espaços com uma escrita “que obstinadamente tenta sobrepor-se à tirania do fluir temporal”.<sup>144</sup> A narração, que recai ora na voz narrativa ora em Belchior Teixeira, personagem principal no qual se unifica espaço e tempo, atravessa os estratos temporais dos acontecimentos e dos personagens, como o geólogo descobre nos resíduos e nas linhas de uma pedra as influências do tempo e das eras. Forma-se assim um espaço ambíguo e multitemporal onde predomina o aspecto psíquico da realidade.<sup>145</sup>

Assim sendo, torna-se difícil falar de um argumento propriamente dito. No entanto, pode sucintamente dizer-se que *O mosteiro* narra a história, no seu duplo e polarizado aspecto interior/simbólico, exterior/referencial, de Belchior Teixeira. Este jovem advogado, retirado do mundo na casa paterna no vale de São Silvestre, escreve uma obra sobre D. Sebastião, na qual entrelaça a sua própria história individual. O romance é também a história familiar dos Teixeira, que decorre paralelamente à do

---

<sup>142</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro*, Lisboa, Guimarães Editores, 3.ª edição, 1984, p. 317.

<sup>143</sup> Em relação às estratégias discursivas e narrativas utilizadas, Laura Bulger, *As máscaras da memória. Estudos em torno da obra de Agustina*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p.79, escreve: são “de uma temporalidade complexa, que sujeita a construção da personagem a múltiplas sobreposições temporais que a problematizam e, ainda, da *psico-narração* que, (...) irá possibilitar a representação da *linguagem mental* da personagem e, por conseguinte, dos seus estados psíquicos. O texto agustiniano exige uma análise cuidadosa no sentido de distinguir, na narração *contaminada* (...) o discurso da voz narradora e o da personagem, ou seja, a dualidade das vozes num discurso miscigenado (...). No último capítulo do romance, intitulado “O Medo”, o psiquismo do protagonista é observado e explorado ainda mais intensamente em virtude da simulação de um diário, onde se alternam as intervenções do narrador heterodiegético – o eu-cronista narrando o príncipe problemático – com as intervenções do narrador autodiegético – o eu-enunciados narrando-se e problematizando-se.”

<sup>143</sup> Manuel Machado, *Agustina Bessa Luís. O imaginário total*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983, p. 133.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *O mosteiro* é um exemplo de romance “que explicitamente propõem análises psico-emocionais das personagens ou que problematizam o papel da psicanálise na sua construção.” Cristina Vieira, *A construção da personagem romanesca*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, p. 546.

mosteiro que dá nome ao romance, e que funciona também como espelho temporal e simbólico dos acontecimentos históricos de Portugal.<sup>146</sup>

A transversalidade narrativa cria um todo caleidoscópico onde se misturam as personagens, e onde o tempo e o espaço se relativizam quase oniricamente.<sup>147</sup> Esta transporta-nos através do tempo e dos acontecimentos com fluidez onírica, como se de uma “inextricável tapeçaria romanesca”<sup>148</sup> se tratasse. Eduardo Lourenço assim o exemplifica:

“A obra de Agustina é uma espécie de floresta amazônica onde todos os *repères* de uma ficção tradicional só se descobrem na travessia sempre imprevisível da massa emaranhada do seu texto, oscilando sem cessar entre o buraco negro e o lago cintilante.”<sup>149</sup>

As vozes narrativas confundem-se<sup>150</sup>, e, assim como as personagens se contrapõem umas às outras, também se duplicam as personalidades, criando laços atemporais entre personagens históricas e as personagens actuais ficcionais, seja por afinidade ou por personalidade.<sup>151</sup> É o narrador ou o próprio Belchior quem determina na narrativa tipos psicológicos presentes e passados, identificando personagens à margem do tempo ou do género. Assim, Josefina, amiga de Belchior, possui não só um sinal “na face esquerda, como D. Joana, a mãe do Desejado...”<sup>152</sup>, como a mesma personalidade. Inclusivamente, Josefina, caracterizada pelo seu comportamento soberano e autónomo, é identificada com D. Sebastião<sup>153</sup>, assim como o primo Bento também carrega reminiscências do antigo Rei.

---

<sup>146</sup> “...o mosteiro será o elemento de ligação entre passado e presente, refúgio do artista, Belche, e significado de permanência no mundo representado na diegese, um mundo de alterações históricas e socioeconómicas (...). O mosteiro é um microcosmo socio-histórico, onde se projecta a crise de épocas históricas sucessivas – 1578, 1939, a década de 60, os anos da revolução de '74. São temporalidades distintas que reflectem (...) a impotência do ser perante os momentos de crise. (...) Como prolongamento da casa, o mosteiro é ainda o espaço onde se desenrolam os dramas familiares dos Teixeira...” Laura Fernanda Bulger, *op. cit.*, p. 77.

<sup>148</sup> Eduardo Lourenço *apud* Laura Fernanda Bulger, *O Ângulo Crítico do Entendimento do Mundo. Estudos em torno da ficção de Agustina*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p. 7.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> “... as generalizações da voz narradora, que adopta a perspectiva do protagonista...” Laura Bulger, *O Ângulo...*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>151</sup> Tatiana Caldas escreve: “O romance organiza-se a partir de uma estrutura binária, num eixo dicotómico que perpassa a narrativa, gerando uma tensão entre dois elementos e permitindo uma reflexão sobre os mesmos. O desdobramento dual estabelece, assim, a tese e a antítese do processo dialético, numa ambivalência que gera a perspectiva da síntese. Assim, Passado / Presente, História / Ficção, Loucura / Sanidade, entre outros, são pares que se inter-relacionam, suscitando uma reflexão acerca da sociedade portuguesa que aguarda o retorno do rei.” Tatiana Alves Soares Caldas, “Agustina Bessa Luís: A releitura dos mitos portugueses” in *Anais do V Congresso de Letras da UERJ-São Gonçalo*, 2008, p. 3. <http://www.filologia.org.br/cluerj-sg/anais/v/completos%5Cmesas%5CM05%5CTatiana%20Alves%20Soares%20Caldas.pdf> (fonte consultada em Janeiro de 2017).

<sup>152</sup> Agustina Bessa Luís, *op. cit.*, p. 87.

<sup>153</sup> “E, por ela, Josefina, chegava ainda à realidade sebástica (...): D. Sebastião era uma mulher.” *Ibid.*, p. 194.

Podia parecer que extrapolar parecenças e comportamentos do passado para o presente fosse o caminho para o autoconhecimento, e o equiparar ambos com D. Sebastião os primeiros degraus para extrair D. Sebastião do longínquo passado histórico de Portugal e, em última análise, de si mesmo, à compreensão consciente. Assim, o Rei “era feminino como Josefina”, pois Sebastião também era mulher. Ou em Bento, com o seu gosto pela caça e no seu comportamento vistoso e errático. D. Sebastião também flutua em S. Silvestre, está no mundo ambiente, como se o exterior funcionasse como tela onde o mundo psíquico de Belche se projectava e todo o romance representasse o caleidoscópio da psique de Belche. Todos parecem filhos de Alcácer Quibir, personalidades desdobradas dessa origem que toca o eterno. Nesse sentido, todas as personagens familiares a Belchior possuem uma essência misteriosa e irreal que os transporta, mais do que eles a transportam, vivendo o seu destino como figuras sombreadas e polimorfos de D. Sebastião.

Belchior Teixeira escreve a sua história sebástica como intuição de si mesmo, projecta a figura do Desejado num jogo de espelhos em José Bento, em Josefina e, no final, em si mesmo como duplo fantástico, como parte cindida de si. Em última análise, todo o romance seria projecção do conflito existencial de Belchior, num desfile de imagens do passado histórico de Portugal, antepostas ao presente e materializadas em D. Sebastião.

Efectivamente,

tanto o rei como todos os membros da corte que o rodeavam serão reconstruídos à imagem do protagonista e à daquelas personagens que fazem parte da vivência prosaica deste, desde João Bento, o primo que, ironicamente, ao contrário do jovem rei, não tinha ideias ou ambições; as tias, as mulheres do Viveiro, tão malévolas e manipuladoras como as mulheres de Aviz; a Josefina, enigmática e andrógina como Joana de Áustria, a mãe do rei-órfão. A reinterpretação das figuras do passado à luz do presente assemelha-se a uma sobreposição contínua de rostos deformados...<sup>154</sup>

O transvase da narrativa entre o passado e o presente, entre personagens e histórias, dissolve as fronteiras entre uns e outros, criando a ideia de se estar no espaço psíquico

---

<sup>154</sup> Laura Fernanda Bulger, *As máscaras... op. cit.*, pp. 73-74. Laura Bulger interpreta esta reconstrução de protagonistas da história como a “impossibilidade de recuperar o passado.” Para nós é, pois, a forma intuitiva que Belchior tem de penetrar nele, de extrair a essência da história como realidade empírica. Mas nesta mesma linha, consideramos que esta intuição é também a manifestação do envolvimento psíquico do protagonista com a herança histórica na sua própria problemática individual. Cf. *Ibid.*, p. 74.

interior de Belchior, onde, numa tentativa de *diferenciação*<sup>155</sup>, as realidades, assim como as personagens, aparecem confundidas.<sup>156</sup> Portanto, as confluências, duplicações e contraposições seriam consequência do processo psíquico interior de rememoração, percepção e diferenciação dos eventos, contrapostos passado e presente, personagens históricas e contingentes, interior/subjetivo, histórico/colectivo. E toda esta análise dialéctica acaba por colocar Belchior perante a tarefa de em si consciencializar o mito de D. Sebastião. É este um trabalho de diferenciação entre ele e D. Sebastião, encontrando primeiro a sua presença no mundo exterior, misturado e confundido em personagens contingentes, para, em última análise, o extrair de si mesmo como figura interior, como o outro que estava dentro de si. A psicanalista junguiana Marie Louise von Franz explica o processo da seguinte maneira:

Geralmente, quando um símbolo aparece em forma dúplice subentende-se que o que ele simboliza está se aproximando do limiar da consciência. No simbolismo numérico, o número 2 é sempre considerado como diferenciação ou diversidade. Da série de números naturais que se sucedem ao 1, pode-se dizer, retrospectivamente, que o 2 é um número que ainda não chega a sê-lo realmente. Existe discordância quanto ao assunto; os chineses afirmam que o 2 não é número, enquanto os pitagóricos declaram que ele *ainda não é bem um número*, mas apenas o início de um. A maioria dos sistemas simbólicos só admitem os números simbólicos a partir do 3, pois o 2 é apenas uma diferenciação, ou diversificação de um, onde alguma coisa existe em contraposição a outra coisa, *to heteron* ou *thateron*, em linguagem platónica; o 2 corresponde, portanto, a “diversidade”. Pode-se afirmar ser está uma absoluta *condito sine qua non* da consciência discriminativa, a de se conseguir estabelecer a singularidade e a diversidade. Se não consigo distinguir um objeto de outro, o objeto de um sujeito, se me encontro ainda mergulhado no sentido total da unicidade, então encontro-me em estado relativamente inconsciente...<sup>157</sup>

A escrita sebástica de Belchior acaba por ser uma obra de autoconhecimento e uma tentativa de individuação na diferenciação do seu mundo interior. Se este a começou como um estudo sobre o fenómeno de D. Sebastião para criar uma ponte para o exorcismo, na compreensão do carácter cultural da nação, elucidando e elucidando-se, acaba por ser, também, o espaço onde, desdobrado, Belchior se torna reflexo do objecto estudado. A escrita corresponderia então à luta entre a herança cultural simbólica representada em D. Sebastião, e a resolução do conflito que esta supõe no seu

---

<sup>155</sup> Separação das partes de um todo. Jung escreve: “En cuanto una función está hasta tal punto fundida con otra o con otras funciones – pensamiento con sentimiento, sentimiento con sensación, etc. – que no pueda hacer acto de presencia por sí misma, puede decirse que está en un estado *arcaico*, que no está diferenciada, es decir, que no está separada del todo como una parte especial y con vida propia.” Carl G. Jung, *Tipos... op. cit.*, p. 217.

<sup>156</sup> Marie-Louise von Franz escreve: “A consciência não pode ser separada da capacidade de discriminar; discriminação significa ver e ser capaz de estabelecer diferenciação entre as coisas. Se um conteúdo se acha totalmente dentro do inconsciente, então ele provavelmente é até seu próprio oposto, ele é tudo.” (A *individuação nos contos de fada*, São Paulo, Paulus Editora, 2003, p. 52.)

<sup>157</sup> *Ibidem*.



desenvolvimento como indivíduo, o que para nós constitui o facto psicológico fundamental do romance. Mas vejamos como é tratada a importância deste processo de autoconhecimento para Jung, ao qual chamou *individuação*.

## 2. A individuação

La individuación es un proceso modelado por el ideal arquetípico de totalidad, que a su vez depende de la relación vital entre ego e inconsciente. El objetivo no es dominar la psicología personal, llegar a ser perfecto, sino familiarizarse con ello. Así, la individuación implica una creciente percepción de nuestra realidad psicológica única, incluyendo fortalezas y limitaciones personales, y al mismo tiempo una apreciación más profunda de la humanidad en general.<sup>158</sup>

Daryl Sharp

Nos primeiros capítulos vimos que a consciência é o factor diferenciador da psique. Assim, o discernimento sobre um tópico significa esclarecer e diferenciar os seus elementos. Se tivermos em conta que o inconsciente é o material psíquico indiferenciado e na consciência se encontra a capacidade diferenciadora – que constitui o elemento humano por excelência e, num sentido mais particular, também constitui a base da condição individual do ser humano –, consequentemente, a individuação refere-se ao processo pelo qual a consciência dilucida os conteúdos inconscientes que progressivamente pugnam por se tornar conscientes.

Na psicologia junguiana, o conceito de individuação significa, em geral, o processo de formação e diferenciação psicológica de seres individuais. Nele, “el individuo se desarrolla como un ser distinto de la psicología colectiva, teniendo como meta el desarrollo de la personalidad individual”.<sup>159</sup> Tal como na individuação fisiológica, na qual, num primeiro estágio, o feto faz parte integral do corpo materno e em relação ao qual, aos poucos, se vai diferenciando, também no processo de individuação a consciência se vai desenvolvendo de um estado inconsciente originário até chegar a uma diferenciação, uma consciência mais ou menos estável relativamente ao inconsciente.

A individuação representa pois o conhecimento de si e coincide com o trabalho de ligar o indivíduo à sua singularidade: “...la individuación sólo puede significar un

---

<sup>158</sup> Daryl Sharp, *op. cit.*, p. 107.

<sup>159</sup> Cf. Carl G. Jung, *Tipos... op. cit.*, p. 535.

proceso de evolución psicológica que realiza las determinaciones individuales dadas (...) constituye al ser humano como a ese ente singular que es (...) realiza su singularidad...”<sup>160</sup>

## 2.1. Conjunción dos opostos

A individuação alude em geral ao reconhecimento da essência paradoxal e total da psique, integrando gradualmente os conteúdos do inconsciente, para assim devir “aquello a lo cual está destinado desde el principio”.<sup>161</sup> A individuação significa chegar a ser um ente singular, entendendo individualidade como a singularidade mais íntima, incomparável, “llegar a ser sí-mismo”,<sup>162</sup> pelo que individuação poderia também traduzir-se como “realización del sí-mismo” ou “realización de sí”,<sup>163</sup> isto é, tornar conscientes os diferentes aspectos da personalidade total. Para Jung, a conquista da personalidade refere-se, em última instância, ao melhor desenvolvimento possível de toda a individualidade, a uma integração harmoniosa das suas diferentes vertentes. A personalidade total é, em suma, aquela que congrega em si os diferentes e opostos aspectos de um indivíduo. É a maior conquista da conciliação e unidade num todo diferenciado, é a

Suprema realización del carácter ingénito de determinado ser viviente. Personalidad es poner en acción el máximo valor de la vida, la afirmación absoluta del ser individual y la triunfante adaptación a los hechos universales con simultánea libertad de la propia determinación.<sup>164</sup>

Ser total equivale à reconciliação de facetas da personalidade antes ignoradas. Ninguém que procure a totalidade da personalidade pode desenvolver-se reprimindo o seu inconsciente; nem o contrário, não se pode viver num estado mais ou menos inconsciente. A individuação experienciada como um processo participativo e consciente leva ao conhecimento do *si-mesmo* como uma realidade diferente e maior do que o ego e a consciência. Por isto, a individuação é fundamentalmente distinta de uma simples tomada de consciência:

Una y otra vez veo que el proceso de individuación se confunde con la toma de conciencia del ego y que en consecuencia el ego se identifica con el sí-mismo, lo que naturalmente produce una confusión conceptual sin destino. Entonces, la individuación sólo es egocentrismo y autoerotismo. pero el sí-mismo comprende una infinidad de cosas más que el mero ego, como desde antaño lo ha demostrado el simbolismo. Es tanto el sí-mismo propio, y todos los demás sí-mismos, como también el ego.<sup>165</sup>

---

<sup>160</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...* op. cit., p. 70.

<sup>161</sup> Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung...* op. cit., p. 66.

<sup>162</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones...*, op. cit., p. 69.

<sup>163</sup> Loc. cit.

<sup>164</sup> Carl G. Jung, *Realidad del alma*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1940, p. 123.

<sup>165</sup> Daryl Sharp, op. cit., pp. 109-110.

### 3. Belchior e D. Sebastião

No processo de interiorização e compreensão sobre o que significa a obra sebastiana em Belchior, vemos como este autoconhecimento de si próprio e da sua realidade passa necessariamente pela figura histórica de D. Sebastião. É de notar que não há indícios específicos que assinalem o porquê da predileção de Belchior por este tema de entre os temas históricos relevantes de Portugal, a não ser que este seja considerado o tema origem de todos os outros e uma escolha óbvia, o que só por si também não justificaria plenamente a sua escolha. Portanto é pertinente perguntar: que há em Belchior e portanto em D. Sebastião que o consume de forma tão intensa? Porquê tal identificação com a personagem histórica para tentar compreender-se através dela?

À medida que a escrita da obra de Belchior avança e os eventos quotidianos acompanham o processo, este parece submergir-se num espaço onde o passado e o presente se confundem e, progressivamente, a ligação entre o protagonista e D. Sebastião se vai tornando mais evidente, como se o relacionamento surgisse de uma mesma realidade inconsciente. E, assim, o mundo íntimo e inconsciente de Belche e a história sebastiana vão-se revelando uma e a mesma. A tensão deste relacionamento simbiótico estende-se até as últimas páginas, quando Belchior incidentalmente escreve:

Ultimamente voltei a ser seguido por uma espécie de corpo imaterial e denso. Uma presença em que o humano fosse acidente esquecido. Isto pareceu-me algo de merecido, como a formosa morte dos meus sentidos. Ultimamente encontrei n’*O Político*, de Gracian, uma ressurreição gloriosa: “Chegou à monarquia consumada o português Sebastião; não encontrou já emprego apropriado o seu generoso espírito; procurou-o, impetuoso, de tal modo que, se viesse alguns séculos antes, ele seria outro César, e a Lisboa outra Roma. Oh príncipe digno de melhor tempo!”<sup>166</sup>

Com esta irónica e casual confissão sabemos o que o levou, em princípio, a iniciar a sua obra e qual a razão da sua escolha. Belchior carrega consigo a presença fantasmal do Encoberto como sombra, como duplo, como personificação da sua realidade interior. Ficamos a saber que Belche vive uma espécie de possessão obscura e silenciosa por parte de um espectro que conseguimos definir como o de D. Sebastião, não só pela sugestão implícita de esta ter sido humana há muito tempo, mas pela lembrança imediata das palavras de Gracian sobre Sebastião, que, pelo modo como são ditas, lembram a loa a um deus pagão.

---

<sup>166</sup> Agustina Bessa Luís, *op. cit.*, p. 318.

É, pois, a partir deste dado revelador que, nas últimas duas páginas, identificamos Belchior como duplo do Encoberto. Mas retrocedamos, vejamos como esta possessão progride à medida que Belche vai confrontando os seus próprios dilemas existenciais, nos momentos em que ainda não cabe identificá-lo como duplo de Sebastião, mas como um indivíduo em busca de si próprio, acabando por identificar-se com a projeção sebástica.

#### **4. O feminino. A *anima*, Josefina, Otelina e a mãe**

N’O *Mosteiro* podemos testemunhar o processo pelo qual Belchior se entrega irremediavelmente ao mito sebástico – como arquétipo cultural e colectivo – e como esta claudicação está intimamente ligada ao afastamento proporcional do vínculo com a mulher, símbolo de vida e do feminino. Em termos junguianos, Belchior como *eu* condutor da consciência, ao identificar-se com a sombra/ duplo, perde a autonomia e a individualidade e, no processo, exclui a *anima* da integração à personalidade, parcializando-a.

Esquemáticamente, interpretar-se-ia como o conflito do indivíduo, representado em Belchior, e entre ou confrontar e sobrepor-se a herança colectiva personificada em D. Sebastião, ao encarar e assimilar a *anima*, o princípio feminino, em Josefina, ou identificar-se com o mito sebástico. A *anima* é símbolo de rebeldia contra a tradição, imagem de sedição e mistério; em suma, o caminho para o desenvolvimento da individualidade na abertura à vida e a suas possibilidades. A sombra/duplo, em contrapartida, símbolo do medo à vida, da repetição, da tradição como espessura colectiva sobre a individualidade. Belchior, no desenlace do conflito, ao negar-se ao convite da vida, fracassado o seu relacionamento com Josefina, rende-se ao fascínio do mito, virando as costas à integridade psíquica. O colectivo impõe-se assim como tradição do mito no sacrifício da integridade individual, assumindo o controlo do seu destino.

Em capítulos anteriores analisou-se a função da *anima* como contraparte da consciência do homem, assim como o conceito de integridade psíquica. Relembremos agora alguns dos seus aspectos para os relacionarmos com a problemática de Belchior.

Para Jung, a psique divide-se espontaneamente em opostos complementares, representados como uma constelação masculino-feminina, que se equilibra e complementa entre si.<sup>167</sup> O princípio feminino, denominado *anima*, representaria o

---

<sup>167</sup> Cf. Robert A. Johnson, *We. Para comprender la psicología del amor romántico*, Buenos Aires, Era Naciente, 1998, p. 33.

vínculo com o mundo e com os outros, e o masculino, o *animus*, com a predisposição para exercer o poder, controlar situações e defender territórios. Idealmente cada indivíduo deveria ser capaz de navegar por ambos os mundos com consciência, sem reprimir nenhum princípio. Assim, para conseguir equilíbrio e integridade deve existir uma síntese consciente de ambas as vertentes.<sup>168</sup> Num quadro ideal, ambos os princípios expressar-se-iam como funções do *eu*, pontes na integridade psíquica.

Na recusa do mundo feminino, ou de qualquer parcialização – no caso de Belche, uma resistência activa ao influxo do feminino –, cria desordens e desequilíbrios: “el menosprecio por una relación con una mujer en términos simbólicos simboliza un rechazo a la integridad, un negarse a crecer, negar un destino que nace y muere en la generación”.<sup>169</sup> Como se verá mais a frente, Belchior rejeita o aspecto feminino, encapsulado nos seus valores masculinos e isolando-se nas próprias análises e conceptualizações sobre os outros, manifestando a falta de *anima* uma espécie de esterilidade e negação da vida.<sup>170</sup>

Sabemos que a *anima*, como princípio feminino no homem, é sobretudo um princípio de vinculação. Esta é uma realidade psicológica que vive no plano do inconsciente, afectando profundamente a experiência vital. Para o homem, a *anima* é a mediadora entre o *eu* e o inconsciente, “conduce al hombre a un tipo especial de nexo: ella personifica la capacidad de él para vincularse con su self personal, con el ámbito interno de su propia psique y con el inconsciente.”<sup>171</sup> Esta imagem da alma é projectada no mundo exterior na mulher ou mulheres da vida do homem.<sup>172</sup> É preciso esclarecer que quando se fala do feminino não é, evidentemente, como algo “pertinente de las mujeres”,<sup>173</sup> mas sim de qualidades intrínsecas psicológicas comuns aos indivíduos. Quando um homem desenvolve as suas potencialidades femininas não se “feminiza”, torna-se mais completo e humano, consegue abrir-se e exprimir de maneira genuína amor, vínculo e empatia, sem deixar de expressar os seu aspectos masculinos. Inicialmente, a *anima* é identificada com a mãe:

No seu livro *Raízes da consciência*, Jung mostra sua influência sobre a formação, no homem, da imagem da mulher, da sua Anima. Assim, através da mãe e com tudo o que ela comporta de sensações, emoções e sentimentos mesclados, que permanecem mais ou menos

---

<sup>168</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>170</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>172</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 33.

inconscientes, “marca no filho não só os aspectos “femininos”, mas também a imagem que ele cria da mulher, suas aspirações, exigências, os seus temores face as mulheres.<sup>174</sup>

Na descrição das lembranças que Belche tem da mãe ou das tias, narradas por ele próprio ou pelo narrador, encontramos já conceptualizações rotundas e absolutas, sempre ou quase sempre negativas sobre elas. A mãe é desagradável, fria, manipuladora ou egoísta. Expressas com a precisão de diagnóstico médico, perfila figuras inamovíveis, absolutas e sem redenção, condenadas a um comportamento definido e já estereotipado. Esta forma de ser já definida não tem mais matiz do que aquela que a demarca naquilo que é.<sup>175</sup> A mãe era retratada como uma mulher sem calor humano, fria e decadente, percepção que, por extensão, também abrangeria o mundo adulto (o estágio de velhice para a criança) em que vivia, mundo cheio de artifícios, de manipulações e fraude.

Os velhos não amavam. Belche notava como a sua mãe, com sua contida perversidade que a indumentária servia para iludir, se comportava com os homens da sua vida. À parte a predominância da sedução, que ocupava todo seu tempo de fertilidade, ela usava, quando era sincera, duma brutalidade vingativa e inumana.<sup>176</sup>

A mãe, a mulher, é descrita em toda a sua crueza anatómica, nas suas funções reprodutivas e com tons de forte repulsa: “Tinha engordado bastante, e Belchior achava as mulheres gordas portadoras duma corrupção qualquer, como se as suas vísceras estivessem meio apodrecidas, vazando humores pelos orifícios repugnantes que elas tinham.”<sup>177</sup> O que sabemos das percepções sobre o mundo feminino vivido através das tias também se associa a decadência (velhice), falsidade e sedução, no sentido negativo. Repudiava cada uma delas de uma maneira distinta. Por Matilde, a irmã do meio, Belchior sentia *aversão crua*:

... odiava aquela maneira de protelar (...) e sobretudo detestava nessa pequena mulher astuta e que se vingava da própria vulgaridade pelos mil expedientes da contradição, detestava a curiosidade quase delinquente, o gosto pelas situações que roçavam pela obscenidade do espírito.<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> Marie-Louise von Franz, *O feminino nos contos de fada*, Petrópolis, Editora Vozes, 2000, pp. 13-14.

<sup>175</sup> “Em *O mosteiro*, vivos e mortos, personagens fictícias ou históricas, não importa, todos se integram num universo romanesco narrado pela voz narradora heterodiegética omnisciente, autoritária e sentenciosa a que nos habituaram os romances de Agustina, ainda que o leitor familiarizado com a obra da autora se tenha acostumado ao facto de que o efeito dessa omnisciência e autoridade é frequentemente reduzido, ou até anulado, devido às estratégias discursivas e narrativas utilizadas.” Laura Bulger, *As máscaras...* *op.cit.*, p. 78.

<sup>176</sup> Agustina Bessa Luís, *op. cit.*, p. 118.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 9.

A impressão que a tia Noémia, de 33 anos, produz em Belche ainda criança era, no mínimo, repugnância: “Belche sentia debaixo da sua coxa, ao sentar-se ao colo dela, aquela carne mole e sedentária, repugnante, apesar de a acharem bela (...) A carne dos velhos cheirava mal.”<sup>179</sup> As estadias em criança na casa paterna, povoada por elementos femininos, constituíam para ele uma fonte de torturas diversas:

Demasiadas mulheres num recinto habitado pelas suas forças e lidas várias. Não mulheres fúteis e madraças, mas sim possuídas duma avidez de afirmação e de posse e em que o homem, como imagem concreta de prazer, era excluído; para ser só invejado, de maneira dissimulada até na forma lutuosa do respeito, na vida o na morte.<sup>180</sup>

Na pulcritude quase matemática na descrição das tias, nota-se uma absoluta parcialidade nos retratos psicológicos, onde o aspecto negativo e repulsivo sobressai sobre qualquer outro tipo de consideração. São estes retratos brutais, sem qualquer sombra de empatia, consideração ou simpatia, onde parece predominar um sentimento de vingança, provavelmente provocado pela impotência da criança perante o mundo adulto, em que estas forças terríveis femininas mantinham seu reino. Uma autodefesa num mundo inimigo onde não tinha aliados e perante o qual Belche constrói um suporte hiper-racional defensivo, que evidencia já um complexo materno negativo.<sup>181</sup>

Assim, ao longo do romance vemos como as personagens, nomeadamente as femininas, são descritas acentuando os aspectos negativos da sua personalidade. Em geral, nas suas definições, os retratos psicológicos parecem crucificações. Seja através da voz narrativa ou da de Belchior, esgarça-se detalhadamente a definição psicológica, criando retratos absolutos nos conceitos, sem concessões, fixos e sem escapatória. Elas não têm voz nem entramos nos seus pensamentos profundos, todas elas são retratadas através de juízos de Belchior ou do narrador. Da mãe de Belchior, por exemplo, não sai um único pensamento, e as palavras ditas por ela confirmam o carácter frívolo já tecido nas definições. Clarinda é, pois, retratada como uma mulher absolutamente frívola, fria, superficial, sem alma. Não tem voz para sair do esquema definido, ela é a definição e nada mais do que isso. Não há pensamento nem sentimento seu que mostre que ela possa ser alguma outra coisa para além do que é descrito.

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>181</sup> “No complexo materno o núcleo deriva da experiência que o ser humano experimentou ao longo da sua história em relação à mãe. Neste caso, a criança potencializará pela mediação da experiência subjectiva, este específico núcleo arquetípico; quer dizer, através das experiências subjectivas da mãe potencializar-se-á o núcleo arquetípico do complexo materno. Conjuntamente, ambos canais, atraídas as experiências infantis ao núcleo, formarão um complexo.” Calvin Hall, *Fundamentos... op. cit.*, p. 16.

Dado que estas são apreciações saídas da cabeça de Belche, ou de um narrador com ele identificado, devem ser, portanto, espelho da problemática sentimental que este vive, e que o leva finalmente a identificar-se com o mito sebástico. Assim, uma vez que os retratos são feitos pela percepção de um indivíduo com um complexo negativo materno, estes são necessariamente parciais. Por exemplo, na sua definição sobre a personalidade de Josefina, esconde-se um juízo tendencioso: “tinha um complexo de virilidade que a levava a escolher o lado difícil das situações e a tratar os homens como irmãos, com paciência e fastio.”<sup>182</sup> Este complexo de virilidade não poderia ser também interpretado como desejo de independência, de fugir ao comportamento convencional na procura da sua própria individualidade? O desafio de viver experiências não previsíveis? Era porventura inclinada para a aventura? Assim, também é descrita como arisca, sediciosa, fechada, fria, sedutora – no sentido negativo do termo –, egoísta, em suma, essencialmente uma megera “incapaz de memória”.<sup>183</sup> A sua ligação com o chalé, que podia ser interpretado como busca do próprio espaço, é definida como excentricidade, raridade ou “fidelidade sem memória”.<sup>184</sup> Nada na narrativa, pelas palavras e conceitos, para além de estereótipos, parece querer tornar esta mulher empaticamente humana. De facto, o mundo psicológico de Belche parece completamente desprovido de afecto, simpatia e calor. Como se a visão, a percepção da realidade estivesse absolutamente isenta do elemento feminino. E isto acontece tanto na voz narrativa como na de Belchior, reforçando a ideia antes referida, a da identidade entre ambos.

Assim, as primeiras experiências de Belchior com o feminino não lhe propiciam a criação de uma ponte que lhe permita aceder e abrir-se às suas próprias necessidades de vínculo ou relacionamento. Conceptualizada a *anima*, a partir do mundo feminino infantil, como uma figura, se não total, quase completamente negativa, o relacionamento com esta, distante e negativo, coarcta também o vínculo com seu mundo interior sentimental, para além do seu mundo intelectual, pois a *anima* também é o vínculo com o inconsciente, o psicopompo com que se atravessam as profundezas da alma. Deste modo, essa atitude leva Belche necessariamente a uma parcialização da personalidade, enclaustrando-o nos valores puramente masculinos que o diferenciavam do ambiente familiar hiper-feminino que lhe causava mais repulsa.

---

<sup>182</sup> Agustina Bessa Luís, *op. cit.*, p. 83.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p 311.

<sup>184</sup> *Ibidem.*



A primeira e traumática relação de Belche com uma mulher foi no final da adolescência, com uma menina de nome Otelina. Relacionamento desenvolvido como prolongamento do da mãe, nele repetiu a frustração e a dor que aquele lhe provocara. Com Otelina também experienciou, previsivelmente, uma falta de conexão emocional e de autenticidade emocional na relação, o que lhe reforçara a sua própria valia pessoal e masculina. Otelina era uma menina que conheceu nas termas onde a mãe passava uma temporada. Noiva de um cadete, era uma rapariga “que sabia que o primeiro passo duma carreira mundana deve ser um casamento rico”.<sup>185</sup> Com este antecedente, estamos prevenidos da problemática que se antecipava: Belchior, resguardado no seu cinismo característico, à procura de um amor que nem ele nem ela se concediam sentir.

Desde os primeiros momentos Belche identifica Otelina com a mãe, ambas ocupadas num relacionamento competitivo, no qual ele era o pretexto, mas não o motivo. A união entre as duas mulheres, baseado na competição e no reconhecimento, evidenciava a falta de sentimento genuíno que pudesse verdadeiramente unir Belchior a elas. Ambas eram a imagem contrária daquilo que poderia almejar: carinho sem armadilhas, amor sem motivo. Eram, por assim dizer, a imagem obscura de mãe e mulher. Belchior

... suspeitava que ele era o pretexto dum laço violento entre aquelas duas mulheres que ele de facto não amava, mas cujo contrato obscuro entre ambas o punha louco. Era assim. Otelina tinha-o preso com um vigor ardente para chegar a proximidade com sua mãe. Que encontrar nessa mulher adoentada e pintada como uma dançarina de casino, Belchior não entendia. Talvez o duplo dela, uma energia negativa mais poderosa do que qualquer explicável e sensorial causa.<sup>186</sup>

Otelina era, pois, um reflexo do vazio sentimental que já reconhecia na mãe e que veio a confirmar as suas problemáticas relações com a mulher. Otelina também era representação, como extensão da mãe, e herdeira do poder social, já desenvolvido na mais velha, no domínio de *Madre e Senhora*. Ambas representam a mulher fria e sedutora que ambiciona mais as vantagens sociais e o brilho social que o homem possa oferecer do que o homem em si mesmo, ou seja, representam a instrumentalização dos relacionamentos. Assim, Otelina, de carácter frívolo, prefere a forma ao sentimento. Nesse jogo de poder e representação social, Belche dolorosamente constata que para ela, perdida em ambições impossíveis, ele é apenas um reflexo passageiro.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Agustina Bessa Luís, *op. cit.*, p. 44.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>187</sup> “- E eu? Que sou eu para ti?

- Pobre menino! Vês a Lua num charco demo lama? Não é nada, nem lá está.” *Ibid.*, p. 49.

Esta iniciação no campo do amor e dos relacionamentos pôs Belche de sobreaviso. Questionada a sua fé como homem digno de ser amado, reconheceu que a impostura era uma saída das exigências de um relacionamento vazio e cheio de equívocos com a mulher, no qual tudo evidenciava a impossibilidade da existência de sincero apreço e reconhecimento do autêntico nele, posto de lado no jogo de vaidades femininas.<sup>188</sup> Numa luta sem vitória possível, Belchior reconheceu

... que o homem é pouca coisa. Perante a alquimia das presunções, o jogo das vontades, a crise das influências, ele achava-se paralisado (...). Para ser justo, Belchior tinha que descer até ao último degrau da sua identidade e para lá encontrar a imagem do mais miserável dos homens.<sup>189</sup>

Esta era uma luta vã pelo amor, feita mais de exigência e espera que de entrega, como se, no fundo, no relacionamento com Otelina lutasse verdadeiramente pelo amor da mãe, um amor nunca atingido, num padrão repetido e, portanto, conhecido. Isto é claro quando ele próprio reconhece em Otelina o duplo da mãe.<sup>190</sup> Assim, Belchior exige amor onde prima a desconfiança da sua parte e o cálculo da outra. Belchior parecia assegurar-se dolorosamente da inutilidade do risco existencial que representava a entrega significativa, num relacionamento destinado ao fracasso. Nem um nem outro encontra o que procura – ele, a revelação do amor, a entrega; ela, um homem para casar. Belchior relega então a experiência com um característico menosprezo intelectual,<sup>191</sup> justificando assim a sua negativa ao mundo do sentimento e tingindo para sempre em clave de inautenticidade os seus relacionamentos posteriores, especialmente Josefina, e, antes dela, no seu matrimónio. Este matrimónio, marcado desde início pela pronunciada incompatibilidade e falta de interesses entre ambos, parecia mais produto de uma convenção do que o reflexo de um verdadeiro relacionamento, o que só viria evidenciar a pouca predisposição de Belche em cultivar uma relação completa com uma mulher:

Com tudo isto, o seu casamento fracassou. Não sei se vale a pena falar da mulher de Belche, prendada ainda no estilo da burguesia rural alemã, cujas excentricidades se pareciam a obrigações. (...) Belche deu conta que ela odiava livros e papéis em geral, e não permitia que houvesse qualquer desarrumo numa sala que aludisse ao ofício de letrado.<sup>192</sup>

E é no meio da monotonia do casamento que Belche decide iniciar o seu trabalho sobre D. Sebastião. Mais tarde, quando o casamento já está completamente esgotado, Belche regressa à casa familiar dos Teixeira para prosseguir com a sua escrita. Este

---

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>190</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 124.

movimento de volta às origens – aos Teixeira e à escrita sobre a história de Portugal em torno do rei – representa um recuar ao mundo interior, aos ancestrais, criando uma distância mais profunda entre ele e o mundo, alienado nos seus pensamentos e na análise do passado. É, pois, também a busca dum refúgio dentro da mente fora do mundo, afastado do tempo e das contingências, despojando-o da vida: “a vida não é para os que a compreendem, mas para os que a praticam.”<sup>193</sup>

No ambiente familiar, ainda governado pelas tias, Belchior encontra fora do tempo o espaço adequado para a sua obra. As mulheres, na maioria solteiras, viviam numa espécie de castração vital e ele próprio experimenta uma reticente entrega ao sexo, como se de um expediente pendente, de “um protocolo a rever”,<sup>194</sup> se tratasse. Os estímulos da vida eram dispensados nesse claustro familiar:

A família Teixeira optava por uma castração viável. As mulheres, na sua maior parte, ficaram virgens (...). Todos tínhamos a noção de que a vida não passava dum discurso dispensável, produzido num vasto espaço mudo; isto, apesar da harmonia imutável de que era exemplo, há séculos, a casa da Teixeira. Harmonia, não de factores vitais e rigorosos, como estava expresso na linguagem das irmãs, mas uma lógica sem réplica do papel, imensamente mais activo e criador, da morte.<sup>195</sup>

A família mantinha pois uma “harmonia imutável” secular cuja lógica seguia o padrão da morte.<sup>196</sup> É no meio deste nicho sebástico, em que Belchior vivia, que Josefina, filha de um vizinho de S. Salvador, regressa do estrangeiro depois de uma longa ausência. Em criança tinha sido objecto da espontânea e atípica simpatia de Belche, que reconheceu nela, já nessa altura, uma profunda afinidade. Numa visita a casa dos Teixeira com o pai, Josefina chamou a atenção de Belche:

... Belchior notou-lhe a testa franzida, os olhos velados e frios. Sentiu estima por ela e sorriu-lhe. (...) Aí começou uma dessas alianças superiores à amizade, espécie de prática eterna do coração humano em que se desperta o laço de irmãos, o primeiro que existiu entre homem e mulher. Nunca mais Belchior foi capaz de a ver com olhos avaliadores e cínicos, tão comuns no preconceito estético da sua idade.<sup>197</sup>

Aos 17 anos Josefina havia tido um caso invulgar com o senhor da Costa. Homem já casado, abastado, de certo prestígio social e habituado a mulheres, ficou impressionado com a singularidade de Josefina.<sup>198</sup> Esta deixou-se envolver, levada sobretudo pelo prazer que experimentava na solidão do chalé onde tinham lugar os encontros:

---

<sup>193</sup> Agustina Bessa Luís, *A corte do norte*, Lisboa, Guimarães Editora, 1996, p. 200.

<sup>194</sup> Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro... op.cit.*, p. 151.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 151-152

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*, p. 152.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 84.

Josefina (...) passou a frequentar o chalé pelo gosto de o tomar como casa própria e retiro que convinha à sua índole. Não se podia saber se o senhor da Costa insistiu nos seus encontros e programa de amores. É possível que sim e que Josefina encarasse isso como a maleita necessária aos seus prazeres estranhos que eram a liberdade do viver só.<sup>199</sup>

O chalé parecia representar essa *habitação própria* onde encontrava uma liberdade para ela inusual e também necessária. Este espaço é um lugar onde o indivíduo se encontra livre de influências alheias e pode reconhecer e sentir o próprio espaço interior. Nada de influências nem deveres, só o prazer de se estar só e livre, liberdade que valia mais do que a reputação ou outras convenções. Depois de descobertos os encontros, Josefina é expulsa da casa paterna e enviada para casa dos Teixeira, onde mostra uma atitude fechada, arisca, até desafiante e orgulhosa, sem mostras de arrependimento nem de sinais que permitissem compreender o porquê e como do mau passo. É provável que esse carácter resultasse da incapacidade de exprimir a incipiente consciência da necessidade de autonomia, e a intuição de que na casa Teixeira, entre as tias, não poderia ser compreendida. Na verdade, o ambiente conservador e fechado em S. Salvador era extremamente hostil a um temperamento como o de Josefina, ao qual reagia com uma atitude fechada e hostil.<sup>200</sup>

Depois de um período a viver com a família Teixeira, Josefina fugiu com um casal de estrangeiros cultos, antifascistas e ateus, e percorreu como eles diferentes países. Klars, professor de literatura contemporânea, e sua mulher, uma pianista, encontraram em Josefina uma rapariga aparentemente desinteressante, mas que “era capaz de absorver a alma dos outros”<sup>201</sup> com enorme facilidade. Klars considerava-a “uma extraterrestre da classe média”<sup>202</sup>, alguém extremamente original e pouco convencional. Com o tempo Josefina afastou-se deste casal e sua vida “foi então variada. Teve amigas, amigos e outra espécie de colonizadores do coração que são os camaradas.”<sup>203</sup> Com o dom de ser “julgada pessoa grata onde quer que se encontrasse”, viajou e viveu nos anos seguintes pelo mundo fora.

Tinham passado 20 anos desde a sua partida e Josefina ainda conservava a irreverência e o espírito rebelde carregado “de antagonismo e de irritação obscura”<sup>204</sup> que a caracterizavam. Josefina regressa com aquele passado indefinido à sua volta,

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>200</sup> Cf. *Ibid.*, p. 95.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 175.

embrulhada em mistério e sedução. Original, sedutora e autónoma, logo dá azo a todo o tipo de suposições sobre um passado turvo, cheio de amantes, espionagem e sedução.

Mulher livre, Josefina encarna a imagem de *anima* que ilude e fascina:

Toda madre y toda amada es forzada a convertirse en portadora y corporización de esta imagen omnipresente e intemporal, que corresponde a la realidad más profunda del hombre. Esta peligrosa imagen de la Mujer le pertenece, ella representa la lealtad que él a veces debe desear según los intereses de la vida; ella es la muy necesaria compensación por los riesgos, conflictos y sacrificios que desembocan en la decepción; ella es el consuelo de todas las amarguras de la vida. Y al mismo tiempo, ella es la gran ilusionista, la seductora que con su Maya lo atrae a la vida. No sólo a los aspectos razonables y útiles de la vida, sino a sus intimidantes paradojas y ambivalencias donde el bien y el mal, el éxito y la ruina, la esperanza y la desesperación, se equilibran entre sí. Dado que ella es su mayor peligro, ella le exige a él lo supremo, y si él lo lleva consigo, ella lo recibirá.<sup>205</sup>

Aos poucos, Belche vê-se subtil e frontalmente invadido pelo seu influxo, resistindo, mas deixando-se invadir pela sua intromissão constante, contrabalançando o isolamento da sua cela sebastica. Subtilmente começa também a dar mostras de um desejo de liberdade e vida, embora aproximando-se sempre da realidade a partir do intelecto e da abstração, o que é evidente na seguinte passagem:

Como eram belas essas pequenas servas de pele branca e olhos claros, estriados de verde! Belche gostava (sem prazer, apenas como expressão imaginativa, como estado que não se definia fisicamente, e era um estado de hesitação, de desejo não integrado na realidade) (...).<sup>206</sup>

A realidade física parece um outro mundo que Belchior só consegue pressentir, alienado da realidade sadia e cheia de vitalidade que o processo da vida física acarreta: nascimento, reprodução, morte e renascimento. No seu estatuto de refutador da vida, observa com resignação e temor o tempo dos corpos e as flores, através do tempo fora do tempo, não ciente de si como corpo, e destituído de uma presença carnal que reaja numa individualidade íntegra, com um pé na terra e outro no céu. Apesar disso, Josefina ia conseguindo removê-lo da sua rotina, entrando e reorganizando os seus espaços<sup>207</sup>, abrindo janelas e apelando-o à vida. Feminina e astuta, seduzia-o nos detalhes e nos mimos, invadindo sua solidão e os seus pensamentos.

A obra sebastica de Belche, espécie de reprodução da sua mente esterilizada e de grande perfeição bioquímica, (...) sofreu bastante com a chegada de Josefina. Ela, de certa maneira, levava a sério o seu trabalho e reconhecia-lhe o talento. Porém interrompia-o com uma espécie de ingenuidade perversa, como fazem as mulheres, distraíndo-se ou saindo da sala no

---

<sup>205</sup> Carl G. Jung, *apud* Robert A. Johnson, *We... op. cit.*, p. 81.

<sup>206</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...op. cit.*, p. 167.

<sup>207</sup> A primeira vez que entrou no seu quarto, inspeccionou-o: “A cama de meias colunas, que pareciam membros amputados e, ainda mais, invadidos pela gangrena, repugnou-lhe. “Acho que não era capaz de dormir aqui” – pensou. Com vagar e minúcia ela foi-se encarregando de mudar o aspecto daquele quarto, primeiro alterando a disposição dos móveis, depois organizando uma limpeza da Primavera que inclui pintura nova. Um dia Belche não reconheceu o seu belo *ninho*, (...).” *Ibid.*, pp. 180-181.

momento mais extraordinário dum concerto. Não o fazia por ignorância, mas porque um ciúme tocado de desprezo move o coração das mulheres quando uma fecundação diferente se produz no espírito do homem. Era isto o que sucedia quando Josefina via Belche mergulhado nos seus livros e ia levar-lhe um cálice de vinho velho ou lhe perguntava se tinha uma carta para o correio. Ele levantava a cabeça, e os seus olhos pareciam vazios.<sup>208</sup>

Josefina foi encontrando ao longo do tempo um lugar dilecto na casa dos Teixeira. As tias conspiravam às escondidas contra a sua sedução; conspiravam como mulheres e antagonistas de Belche.<sup>209</sup> O ambiente monótono começou a ser habitado e a adquirir vida. Apareciam mais visitas masculinas pela atracção que ela representava, equilibrando o carregado ambiente feminino dominado pelas tias. Nessas circunstâncias, no reconhecimento da independência do seu carácter e na autonomia das suas acções, nas suas escolhas sem cálculo nem convencionalismo, em suma, no seu comportamento soberano, sem medo nem pressas<sup>210</sup>, Belche, subjugado, encontra em Josefina uma rainha substituta de Sebastião, ou, pelo menos, um duplo.<sup>211</sup> Desta forma, a obra sobre D. Sebastião passa a segundo plano: “Agora tudo era Josefina, e sua maneira, desconcertante e sem objectivo.”<sup>212</sup> A forma de ser dela, inconstante e volúvel, deixava Belche hesitante e incapaz de a inserir na categoria de amiga ou de inimiga.<sup>213</sup> Torná-la inofensiva parecia o objectivo, circunscrevê-la num comportamento previsível no campo das suas interpretações, como o mundo no qual vivia. Assim, incapaz de assimilá-la, torná-la uma mulher real, o que ela era, a sua necessidade de interpretação define-a como uma ilusão. Josefina era uma ilusão, e a sua capacidade de fascínio uma arma, mas, no final, uma ilusão.<sup>214</sup> Ao situá-la nesse plano consegue defender-se dela como de uma irreabilidade, produto de fantasias e sonhos, descartável, no fim de contas. No seu livro sobre a interpretação do mito de Tristão e Isolda, o psicanalista junguiano Robert Johnson explica:

Todavía no le ha sucedido al hombre occidental que cesé de considerar a la mujer como símbolo de algo y comience a verla simplemente como una mujer, como un ser humano. Él

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>209</sup> Cf. *Ibid.*, p. 183.

<sup>210</sup> “Tal era Josefina: misto de cobiça sentimental e brusco desapego das situações até as mais vantajosas. O que Belche admirava nela era seu gosto insidioso em trair as expectativas dos outros, sobretudo provocar a má fé. Os soberbos Barretos, (...) não queriam acreditar no que viam. Josefina deixou-os com a palavra na boca, e perdeu assim um belo casamento e o protectorado das suas Beiras. Quando Matilde lhe perguntou se não devia ser mais correcta com tão boa gente, ela disse:

- Mas eu fui correcta, que diabo! Que querem mais? Não lhes furei os olhos com alfinetes.” *Ibid.*, p. 186.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>212</sup> *Ibidem.*

<sup>213</sup> Cf. *Ibid.*, p. 191.

<sup>214</sup> “Quanto mais Belche a observava, mais a situava no território da ilusão. Josefina era capaz de fascinar só com o simples intermédio da ilusão.” *Ibidem.*

está atrapado por la ambivalencia que siente hacia su propia interioridad femenina, a veces corriendo hacia ella en busca de su alma perdida, a veces desechándola como una complicación innecesaria de su vida, un engranaje desquiciado de su maquinaria patriarcal. Es esta fragmentación no suturada lo que el hombre proyecta hacia la mujer exterior, la guerra que combate a expensas de ella.<sup>215</sup>

E assim nos aproximamos do desenlace deste relacionamento, quando Josefina, imprevisível como era, surpreendentemente anuncia o seu casamento com José Bento, primo de Belchior. Ao longo de seis anos foi criando a teia que pudesse envolver Belchior. Se a sua intenção era seduzir Belchior, uma espera de seis anos pareceria muito e este anúncio uma estratégia para criar uma reacção. E, efectivamente, Belche, impelido pelo anúncio, propõe-lhe casamento num derradeiro e dramático encontro. Uma semana antes de ter lugar o casamento com Bento, Josefina vai a casa dos Teixeira divulgar o evento. Belchior, decepcionado, fala com ela, que, incrédula perante a proposta, explica que quer casar com Bento para ter uma casa. Belchior, zangado pela aparente superficialidade da resposta e das justificações para tal desejo – ter passado por muita coisa na vida –, replica:

- Não passaste por nada. As coisas passaram por ti como água numa pedra no rio. Não moveram nada, ficou só a pedra escorregadia. Diz-me cá: lembras-te da tua mãe e da maneira como morreu? Tens um cliché da vida e mais nada. Nem dor, nem espanto, nem uma lágrima. Ninguém chora perante um cliché. (...) – Pensando bem, casa lá com quem quiseses.

- Não me amas? – disse ela, de maneira preocupada.

- Doutro modo, como estava aqui a consolar-me com o sofrimento? É preferível que te cases com outro, e não comigo. Sofro, mas não tenho que presumir um mérito no amor.

- São ideias de velho.

- São. Há mil anos contados atrás destas paredes. – Ele pareceu avaliar a espessura dos grossos muros e reparou que tinham a cor de pão queimado, nos vãos das janelas. Reparou em Josefina, na beleza dela, que parecia propositada e não um dom, um acontecimento; era uma elaboração, com a extrema minúcia das correcções e a despistagem de todos os erros e defeitos. De repente Belche apercebeu-se de todo o mapa daquela vida cheia de obscuridade e, possivelmente, de grão-mestres que a construíam e dispunham dela. Disse, quase brutalmente:

- É melhor passar por cima disto tudo.<sup>216</sup>

As justificações que Josefina deu para ter aceitado Bento parecem, numa primeira instância, uma piada fútil. Mas embora esta resposta tenha sido dada num jogo ainda de sedução, uma casa simbolizaria a estabilidade que ela poderia verdadeiramente desejar. Mas desacreditá-la como mulher pouco séria, fria e insensível, que brinca quando se está a falar a sério, antepondo o jogo à seriedade, à sisudez racional e à solenidade, revela a incapacidade de entrar no jogo da *anima*, de se deixar seduzir, com risco de perder tudo. Revela a necessidade absoluta de certezas e de controlo. Sendo tão sério, tão razoável,

---

<sup>215</sup> Robert A. Johnson, *We... op. cit.*, p. 91.

<sup>216</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...op. cit.*, pp. 206-207.

como admitir o sofrimento, mas não por amor, é uma saída fácil para a questão verdadeiramente exposta: ele ama-a? A pergunta poderia parecer igualmente pueril e fútil, mas essa interpretação seria efeito do excesso de racionalismo que desacredita o sentimento na superioridade da razão. A verdadeira questão é colocada por ela, a quem Belchior define como uma pedra sobre a qual passa a água. E Belchior volta a fugir à questão fulcral com puro racionalismo, racionalizando o feitiço de Josefina como engano e, no fundo, sordidez e obscuridade: “- É melhor passar por cima disto tudo.” Um possível sentimento é assim congelado numa fria e séptica definição: sordidez e obscuridade.

Josefina não ia conseguir nada com ele. Era um homem cujo desejo fora preservado da realidade, à força de ser interdito. Os seus amores com Otelina, que lhe descobrirá os múltiplos enganos do desejo consciente (ela amava Clarinda, e todo o encantamento que dirigia a Belche era ilusório), deram-lhe a chave de toda manipulação. Só a ilusão manipula as pessoas.<sup>217</sup>

O próprio meio cultural ocidental propicia a tendência para menosprezar os valores femininos em relação aos masculinos. Valores como o sentimento são subestimados na medida em que são idealizados o raciocínio, o poder. Neste sentido, Belche é paradigma do homem que se refugia no próprio intelecto em detrimento dos aspectos femininos da sua personalidade. Desiludido em relação ao amor e à mulher desde o relacionamento com Otelina, como forma de fuga, refugia-se na tendência para intelectualizar a vida, as incertezas e a *anima*.

Belchior equipara o feminino a manipulação, centrando-se nesse aspecto como absoluto e definitivo, tanto em Josefina como Otelina, apesar de serem duas mulheres distintas. Josefina, crucificada na definição de megera, de sedutora, cuja única intenção na vida era a sedução, fica para sempre estigmatizada nesse conceito, sem possibilidade de sair desse enquadramento. Assim, Josefina é definida unicamente pela voz de Belchior, que se defende dela, e do narrador, que se identifica com a perspectiva de Belche. Mas, mesmo apesar de tão contundentes definições,<sup>218</sup> não se pode reconhecer uma simples sedutora em Josefina, sobretudo depois da sua morte.

Depois do encontro com Belche, há um período em que não se sabe a localização de Josefina. Um dia é encontrada morta no mesmo chalé onde haviam tido lugar os encontros de juventude com o Senhor Costa, onde fixara *uma habitação própria*. Aparentemente

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>218</sup> Já Laura Bulger, *As máscaras*, *op. cit.*, p. 78, define a voz narradora em *O mosteiro* como “omnisciente, autoritária e sentenciosa a que nos habituaram os romances de Agustina”.



tinha-se suicidado. Esta morte – suicídio ou acidente –<sup>219</sup> confirma o que já se perfilava desde o início como uma personalidade que gostava de riscos e até meio suicida, patente no gosto da jovem pelas armas de fogo.<sup>220</sup> E em virtude da sua ligação com Belche, “o laço de irmãos, o primeiro que existiu entre homem e mulher”, também reflecte a própria rejeição à vida que corre no sangue daquele.

A morte de Josefina mostra o fracasso da individuação em Belche. Na sua função de portadora da sua alma, e depois de num jogo de mãos intelectual ser despachada por este, Josefina, como a Esfinge,<sup>221</sup> precipita-se nos abismos. Belche tinha cometido o *pecado de não viver*,<sup>222</sup> mantendo-se numa atitude muito intelectual em relação às mulheres e à vida, nas alturas da mente. De certa forma tinha tentado manter-se intocado pelas garras do feminino, caindo então no pecado por omissão. Este manter-se no lado da razão, como explica Marie von Franz, é uma reacção a um complexo negativo de mãe, no intuito de se afastar da mãe-terra e da realidade. O reino do intelecto é um lugar onde a mãe não pode entrar, onde a mãe não pode segui-los: “probablemente un último intento por parte de esos hombres de salvar su masculinidad.”<sup>223</sup> Belchior consegue assim escapar ao feminino, salvando a sua masculinidade mental, mas, em troca, abandonando a sua masculinidade terrena: “deja atrás de sí la vitalidad de la acción, esa masculinidad que moldea el barro, que capta y moldea la realidad, porque es demasiado difícil; y escapa al reino de la filosofía”.<sup>224</sup> Belchior, como D. Sebastião, rejeitou o corpo entregando-se a

---

<sup>219</sup> Segundo Belche, foi um acidente. Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...op. cit.*, p. 230. Seria mais fácil enfrentar esta morte como um acontecimento involuntário do que como um suicídio, depois do último encontro entre eles.

<sup>220</sup> Cf. p. 93.

<sup>221</sup> Jung explica: “La esfinge es una representación semiteriomorfa de aquella imago de madre, que cabe llamar *madre terrible* (...)” Carl G. Jung, *Símbolos de transformación*, España, Paidós, 1998, p. 192. Falando de Édipo: “Es claro que ese factor no se descartaba resolviendo el enigma, que era precisamente la trampa que la Esfinge tendió al caminante. Por haber sobreestimado su inteligencia cayó en ella de modo genuinamente masculino y, sin saberlo, cometió sacrílego incesto. El enigma de la Esfinge era ella misma, esto es, la imagen de la madre terrible, que no atemorizó a Edipo.” *Ibid.*, p. 195. Por sua vez, Marie-Louise von Franz, no seu livro *Puer Aeternus*, explica que a propaganda interpretação freudiana sobre a Esfinge é errónea. A esfinge como imago de mãe terrível não foi plenamente percebida pelos gregos devido ao seu próprio intelectualismo aéreo. Crêem ter resolvido o enigma dado pela Esfinge com uma resposta intelectual e no seu posterior suicídio. Mas a verdade é que, depois deste, Édipo cai na destruição e na tragédia. Cf. Marie-Louise von Franz, *El Puer Aeternus*, Barcelona, Editorial Kairos, 2006, pp. 250-254. A resposta hábil e intelectual oculta uma incapacidade de entrar na vida da terra: “Podríamos llamarlo filosofar neuróticamente, filosofía en el momento equivocado, justo cuando hay que entrar en acción. Ese es el truco que se oculta tras el mito del enigma de la Esfinge.” *Ibid.*, p. 254.

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, p. 247.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 251.

uma “transensorialidade”,<sup>225</sup> como explica o primeiro na sua obra sebastica, interiorizando a dor sofrida pela separação da mãe.<sup>226</sup>

Assim, a morte de Josefina tem implicações mais profundas no esquema psíquico de Belchior. Uma sedução levada a cabo durante seis anos e um desabrochar trágico nessa morte apontam para um fracasso mais profundo do que uma simples sedução mal sucedida. É pois importante o que o princípio feminino outorga: valor e significado à vida, conexão com os outros, “la captación de nuestros sentimientos y valores intrínsecos a estos, el deleita ante la belleza terrena. Cuando el principio femenino es coartado, se pierde el significado.”<sup>227</sup> A *anima* liga o homem ao mundo inconsciente e quando essa ponte desaparece, o indivíduo fica cindido, procurando significado no mundo exterior ou em formas estereotipadas de ser, não alimentadas pelas profundezas da verdade interior.<sup>228</sup>

Belchior, neste caso, procura o significado, como se analisará mais à frente, na execução do mito sebastico. O significado que dá o sabor da vida, a *anima*, nega-o, e encontra em troca o significado no medo e na repressão, ficando a sua personalidade hiper-desenvolvida no plano intelectual. “Ningún aspecto de la psique humana puede vivir en estado saludable a menos que sea equilibrado en su opuesto complementario.”<sup>229</sup> E usamos a palavra negação porque, apesar de Belchior acabar por desacreditar a importância de Josefina na sua vida, ao longo do romance reconhece a sua verdadeira importância. Nele se diz, à margem das declarações sobre a sua personalidade, que ela era como um chamamento do destino<sup>230</sup>, um chamamento sem resposta, um convite denegado. Josefina havia sido um desafio, uma incógnita sem resposta. Belche sabia-o, e já na frieza da distância sabia também que tinha sido impossível uma aliança:

Tinham passado seis anos desde que Josefina voltara, e suportara suas táticas e efabulações, sem pensar jamais puni-la ou ignorá-la. A punição é uma aliança, e ele não queria aliança nem a carreira que com ela é feita. No entanto, pensou nela como uma espécie de predestinação; como se, no fundo dessa sepultura antiquíssima, Josefina lhe lançasse ainda um desafio, misturada à poeira de mais uma lenda.<sup>231</sup>

---

<sup>225</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...* op. cit., p. 266.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>227</sup> Robert A. Johnson, *We...* op.cit., p. 40.

<sup>228</sup> “El anima es la imagen del alma y a través del alma se llega al inconsciente.” *Ibid.*, p. 82. “El anima es mediadora entre el ego y el inconsciente.” *Ibid.*, p.115. A negação ou desconexão com a anima tem consequências: “exigirá un tributo (...) el tributo puede tomar la forma de una neurosis, de una modalidad compulsiva, hipocondríaca, obsesiones, enfermedades imaginarias o una depresión paralizante.” *Ibid.*, p. 43.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>230</sup> Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...* op. cit., p. 223.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 223.

Depois do desaparecimento de Josefina, Belche decide abandonar o seu estudo sebástico<sup>232</sup>, patenteando com isso a estreita relação entre a sua vida e a criação da sua obra. Ambas fluem paralelas à espera de resoluções e ao decurso de acções. Sabemos também que, posteriormente, escreve livros sobre ofícios ancestrais, nomeadamente sobre serração hidráulica.<sup>233</sup> Estas obras obtêm algum sucesso mundano, numa irónica contraposição com a sua obra sebástica mantida – secreta, misteriosa e incompreensível – numa gaveta na casa dos Teixeira. E depois disto mais nada. Belche parece desvanecer-se no mundo depois de abandonar S. Salvador.<sup>234</sup>

Na sua ambiciosa e misteriosa obra inconclusa, Belchior deixa também castrada a sua própria totalidade psíquica, uma renúncia à vida: “fazer de tudo tempo imediato, memória, passado, corpo, existência, morte como impulso e ponto de partida antes de chegar à morte real.”<sup>235</sup> Mas, ao cortar relações com o mito, o problema da integração e da compreensão do seu próprio problema existencial, radicado no cerne do mito sebástico, não desaparece; pelo contrário, permanece como um espectro, um duplo divinizado. Portanto, o final da obra sebástica ocorre não na escrita ou numa reflexão, mas na rendição à *verdade*, à *ressurreição gloriosa* do D. Sebastião de Baltasar Gracian que Belchior encontra. Vida e obra confundem-se e a obra e a vida significativa de Belchior terminam com a sua rendição.

O posterior sucesso dos outros livros escritos por Belchior sobre antigos ofícios exprime um sucesso medíocre em termos existenciais, em irónica contraposição ao que supunha o estudo sebástico. Sendo esta a sua obra mais ambiciosa e essencial, se terminada e dominada, ela significaria uma vitória sobre a imposição irracional do mito; o seu abandono pressupõe um fracasso na tentativa de auto-conhecimento e integração. O sucesso das suas obras posteriores e o regresso ao mundo depois de abandonar o vale de S. Salvador, paradoxalmente, não outorgam força a Belchior, que mais parece uma sombra anónima que se desvanece. Não sai do vale como o herói mitológico, modelo do

---

<sup>232</sup> “A solidão de Belche consumou-se aí. Era uma situação sem gravidade, excepto a de cortar toda a sua relação com a obra que escrevia.” *Ibid.*, p. 208.

<sup>233</sup> “Entretanto Belche, uma vez desligado da sua obra sebástica (que lhe parecia uma base suspeita da sua economia íntima porque era uma obra isolada no espírito e na sensibilidade burguesa de que se sustenta o espírito), começou outros trabalhos.” *Ibid.*, p. 218. “(...) começou a escrever livros inspirados nessas velhas reservas artesanais, tratados como uma função vegetativa ou a produção hipnótica dum espírito profundamente abalado.” *Ibid.*, p. 219.

<sup>234</sup> “Belche deixou S. Salvador não repentinamente, mas como se quisesse habituar-se dentro dum período de hesitação, mais importante que a própria mudança.” *Ibid.*, p. 233. Evanescete, desaparece como que num piscar de olhos.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 208.

indivíduo na conquista de si mesmo, não como aquele que conquista os monstros do mundo interior, mas como aquele que se submeteu a eles. Esta situação representa um fracasso para o desenvolvimento do indivíduo e uma vitória para a perpetração do mito coletivo.

Nesta parte do nosso estudo centrámo-nos em Belchior como figura emblemática de indivíduo cindido. Vimos já como essa cissão se relaciona com a polaridade intelectualidade/sentimento e a sua problemática com a *anima*. Veremos agora como Belche se configura como duplo de D. Sebastião, numa tentativa de fuga ao conflito existencial representado pela *anima*, o que finalmente o leva à identificação com o mito do rei. Mas antes daremos alguns conceitos sobre as funções da consciência.

## 5. As funções da consciência

A consciência, com o *eu* como seu eixo, rege-se como meio para apreender o mundo através de quatro funções primárias: intuição, sensação, sentimento e pensamento. “Las cuatro funciones proporcionan al yo una especie de orientación fundamental dentro del caos de los fenómenos.”<sup>236</sup> Todos os indivíduos desenvolvem mais do que uma destas funções, desenvolvendo alguns uma segunda e uma terceira função. O desenvolvimento superior de alguma das funções (chamada função superior) caracteriza o tipo funcional de cada sujeito em particular.<sup>237</sup> Por exemplo, se um indivíduo desenvolver a um nível superior a função do sentimento, conduzir-se-á com conhecimento, domínio e segurança no mundo dos seus sentimentos; no caso de um indivíduo que não tiver desenvolvida a mesma função, teria dificuldade em conhecê-los e dilucidá-los. O sentimento, nesse caso em grande medida inconsciente, poderia dominar a vontade ao ser incontrolado e inconsciente, em vez de este ser uma função da personalidade; por outras palavras, a função do sentimento não se relaciona cabalmente com o *eu* e a *vontade*, e as suas características não formam parte do que o sujeito associa a si mesmo. A esta função pouco desenvolvida e, em grande medida, inconsciente Jung chamou *função infra-valorada*.<sup>238</sup> Desta forma, existe uma função desenvolvida e uma outra infra-valorada que funcionam como opostos. A teoria junguiana está condicionada permanentemente pelo princípio dos opostos. O princípio de *enantiodromia* (*enantios*=oposto, *dromos*=percurso), enunciado

---

<sup>236</sup> Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung... op. cit.*, p. 44.

<sup>237</sup> Cf. Calvin Hall, *Teoria analítica... op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 45.

por Heráclito, expõe que todo o pólo encerra o seu contrário, o direito o esquerdo, a luz a escuridão, etc. Heráclito diz: “El fuego vive de la muerte del aire, y el aire de la muerte del fuego, el agua vive de la muerte de la tierra, y la tierra de la muerte del agua”.<sup>239</sup>

Jung explica que a psique se desenvolve neste jogo de oposições; por exemplo, a consciência e o inconsciente complementam-se mutuamente, autorregulando-se. A enantiodromia no plano psíquico refere-se à aparição do oposto inconsciente no percurso do tempo.<sup>240</sup>

Este fenómeno característico ocurre virtualmente siempre que una tendencia extrema, unilateral, domina la vida consciente; andando el tiempo, se construye una contraposición igualmente poderosa que al principio inhibe la actuación consciente y que luego conquista el control consciente.<sup>241</sup>

Neste estudo resumiremos a particularidade de cada uma destas funções. O pensamento consiste em conectar as ideias entre si e conhecer o sentido ou finalidade das coisas, ou seja, com o pensamento “formamos conceitos.”<sup>242</sup> O sentimento avalia, aceita ou rejeita “sobre la base de si la idea despierta sentimientos agradables o desagradables”.<sup>243</sup> A sensação compreende as “experiencias conscientes producidas por los órganos de los sentidos.”<sup>244</sup> Finalmente, a intuição “se refiere a las posibilidades escondidas de una situación. Es una ‘percepción interna’, muchas veces inconsciente, que da cuenta de las posibilidades que se encuentran en las cosas.”<sup>245</sup>

Como já se disse, o âmbito do desconhecido é infinitamente superior ao da consciência, pelo que, em grande medida, o ego e a consciência estão condicionados aos embates da parte inconsciente da psique. A vontade, perante estes, torna-se um frágil contendente, e, na medida em que os desejos conscientes são contrários aos conteúdos inconscientes – situação usual em virtude do desconhecimento e da pouca importância que se dá à subjectividade e ao inconsciente –, estes impõem-se à vontade como actos irracionais, em estados de ânimo ou pela acção dos complexos. Sob a pressão destes últimos, o sujeito pode inclusivamente agir em total discordância com a sua pretensão, ocasionando, consequentemente, uma forte dissociação psíquica, como a verificada nos

---

<sup>239</sup> Heráclito, *apud* Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2004, p. 77.

<sup>240</sup> Cf. Fabián Flaiszman, *La flauta mágica...* *op. cit.*, p. 27.

<sup>241</sup> Daryl Sharp, *op. cit.*, p. 65.

<sup>242</sup> E. A. Bennet, *op. cit.*, p. 47.

<sup>243</sup> Calvin Hall, *op. cit.*, p. 106.

<sup>244</sup> *Loc cit.*

<sup>245</sup> J. P. de Castro Reyes, *Introducción a la psicología de Carl Jung*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993, p. 33.

casos de desdobramento da personalidade, nos quais o indivíduo dividido não é mais dono de si próprio e é, pelo contrário, dominado por uma instância irracional que o confronta e o cinde.

## **6. D. Sebastião, o duplo e o medo**

*O Medo*, último capítulo do romance, é também a escrita sobre D. Sebastião em que Belchior se encontrava a trabalhar antes da sua chegada a São Salvador. Esta escrita funciona como uma espécie de diário, no qual, a par da reconstrução da figura de D. Sebastião nas circunstâncias familiares e vitais que forjaram a sua personalidade, reúne digressões autobiográficas. Em determinada altura dissolvem-se as fronteiras entre a digressão e o estudo, e entramos num processo de assimilação por parte de Belchior do mito sebástico, no qual este acaba por funcionar como transmissor do carácter mitológico e divino do rei. Assim, deixa de parte sisudas análises psicológicas sobre a personagem histórica para concluir com as sentidas e laudatórias palavras de Gracian sobre o rei. Isto revela que a anterior inclinação hiper-racional de Belchior é abandonada. De que outra forma se pode explicar a dramática assumpção do carácter semidivino de D. Sebastião ao recordar estas palavras? Ao assumir esta posição semi-religiosa, em franco contraste com a racionalidade assumida ao longo da sua vida, perde-se o próprio carácter de Belchior. E isso é ainda mais evidente quando nos é revelada a presença do seu duplo fantasmagórico.

O movimento final que assimila Belchior ao mito contrasta com a tendência analítica original de aproximação à figura do rei. Num primeiro momento, a análise parecia uma busca de D. Sebastião para o exorcizar e diluir a sua consistência mitológica, como se de uma mera ilusão insubstancial se tratasse. Assim, o rei era visto ora como uma farsa, um corpo com movimento, mas sem soberania nem cabeça, uma ficção envolvente, ora um autómato que nunca morre porque nunca esteve vivo.<sup>246</sup> “Habituariam-se àquele rei de palco que desempenha para eles papéis que provocam o envolvimento e que produzem o efeito de uma arte acabada. Ele não é na realidade um rei: adopta a natureza de um rei, não deixando que isso se pareça completamente à realidade.”<sup>247</sup> A gesta sebástica em Alcácer Quibir é entendida como paródia de uma verdadeira busca, e

---

<sup>246</sup> Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...* op. cit., pp. 251-254.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 251.

D. Sebastião um mimo à procura do ser.<sup>248</sup> No início a obra era, pois, uma gesta de dessacralização, de limpeza e libertação; e no início era também clara e contrastante a diferença existente entre a personalidade de Belchior e a de D. Sebastião. Nas primeiras conceptualizações sobre D. Sebastião, este representava o irracional, o selvagem, o ponto de inflexão de heranças atávicas não resolvidas, tanto familiares como históricas; as mesmas que, por sua vez, encontram o seu reflexo nas descrições do vale de São Salvador. Belche, em contraste, era o intelectual, a força da razão que rasga a malha irracional que envolve o rei e que acorda a gente em S. Silvestre de um preexistente estado semi-inconsciente e mediúnico. Na sua estrita intelectualidade não se confunde nem identifica nem com a sua família, nem com a gente do vale, que o considera um estranho. Para Tatiana Soares Caldas esta configuração como duplo por oposição de D. Sebastião possibilita a Belche:

a dessacralização daquele através de uma caracterização que, ao enfatizar a vulnerabilidade do personagem, desmistifica, por extensão, a figura do rei desaparecido em Alcácer-Quibir. Esse desdobramento toca no ponto-chave do inconsciente coletivo português, evocando a necessidade de uma reflexão crítica...”<sup>249</sup>

Mas nós acreditamos que não consegue dessacralizá-lo; muito pelo contrário, evidencia-se a impossibilidade de fazê-lo, o que é constatado com precisão nas páginas finais do livro, quando Belchior evoca as palavras de Gracian. Com efeito, ao tentar discernir a condição de homem no rei, à margem do mito, há uma intenção desmistificadora, mas a esquematização Belchior-razão / D. Sebastião-irracionalidade não tem efeito, porque sabemos que D. Sebastião representa uma personificação sua, o seu duplo. No fundo, vemos como o próprio Belche partilha a cobardia e o medo que afectam a vida de Sebastião, e a escrita da obra sebastica é o esforço indireto e subjacente de se perceber a si próprio. Embora combata visivelmente a irracionalidade de automatismos seculares herdados, conjurando o misterioso poder do mito do Encoberto, paradoxalmente é ele próprio quem carrega com essa herança.<sup>250</sup>

No que se assemelha a uma confissão: “Ultimamente voltei a ser seguido por uma espécie de corpo imaterial denso. Uma presença em que o humano fosse acidente esquecido” parece conter o porquê da obra sebastica em Belchior: o ascendente que este

---

<sup>248</sup> Cf. *Ibid.*, p. 253.

<sup>249</sup> Tatiana Soares Caldas, *op. cit.*, p. 6.

<sup>250</sup> “Quando comecei a planear a minha história sebastica, sabia que isso era um meio de concentração que me isolava do contágio. Josefina compreendeu (...) se destinava a manter-me fora do alcance de todas as influencias convencionais.” Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...op. cit.*, p. 288.

mito tem na sua pessoa. Se bem que não é explícita, é clara a identidade dessa presença fantasmagórica e sinistra: “uma presença em que o humano fosse um acidente esquecido.” Um ser que viveu há muito tempo e que sintomaticamente faz lembrar a Belche as palavras de Gracian, numa íntima profissão de fé: “Chegou à monarquia consumada o português Sebastião; não encontrou já emprego apropriado o seu generoso espírito; procuro-o impetuoso, de tal modo que, se viesse alguns séculos antes, ele seria outro César, e Lisboa outra Roma. Oh príncipe digno de melhor tempo.”<sup>251</sup> Belche é assombrado pela imagem mítica de D. Sebastião, à qual, no final, se entrega como um acólito.

## 7. A rendição

Belchior, alimentando o mito sebástico obsessiva e repetitivamente – *se tivesse sido de outra* maneira, para além de iluminismos, de seculares saberes e diáfana inteligência –, repete como eco as palavras através dos tempos: *Oh príncipe de melhor tempo!* Belchior, que com nítida brutalidade descreve e desmedula em tipologias psicológicas o pai, a mãe, a alma feminina à sua volta, torna-se presa do poder do inconsciente na figura mitológica de D. Sebastião. O “anterior exercício especulativo” que tinha mantido durante a elaboração da obra, a interpretação feita da personalidade de D. Sebastião – fóbica, doentia, imatura –, assim como a pretensão de objectividade ou de veracidade histórica, já não é relevante.<sup>252</sup> Eis o poder abrasador do inconsciente. Como numa *enantiótopia*,<sup>253</sup> Belchior transfigura-se de intelectual em adepto. Para Álvaro Manuel Machado, o imaginário de *O mosteiro* “tende para um acesso ao todo cósmico que, partindo do elemento histórico, isto é, da acumulação de factos que a nível do próprio

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>252</sup> Se estas palavras de Gracian são ou não o “que mais se aproximaria do verdadeiro rei deixou de ser importante. Ele irá permanecer encoberto, tal como epíteto sugere, e reinterpretação do passado continuará a fazer-se de acordo com a temporalidade histórica e individual de quem o reinterpretação, o que significa por um lado, o renovar contínuo de qualquer visão histórica...” Laura Fernanda Bulger, *As máscaras*, *op. cit.*, p. 83. Para nós não só reflecte a impossibilidade de uma única verdade histórica, reflecte a condição de símbolo de Sebastião e da sua função e produto da psique colectiva e a sua renovação através do indivíduo.

<sup>253</sup> Refere-se à aparição do oposto inconsciente através do tempo. Cf. Daryl Sharp, *op. cit.*, p. 64. “Este fenómeno característico suele observarse allí donde en la vida consciente impera una dirección parcial extremada, de modo que con el tiempo llega a constituirse una posición contraria inconsciente que se manifiesta como impedimento del rendimiento consciente y mas tarde como interrupción de la dirección consciente. Claro ejemplo de enantiótopia es la psicología de San Pablo y su conversión al cristianismo, así como la historia de la conversión de Raimundo Lulio, la identificación con Cristo de Nietzsche enfermo, su glorificación de Wagner y su posterior hostilidad contra Wagner, la metamorfosis de Swedenborg de sabio en vidente, etc.” Carl G. Jung, *Tipos psicológicos... op. cit.*, p. 224.



quotidiano constroem aquilo a que se chama *história*, consagra a História mítica...”<sup>254</sup>  
Consagra, torna sagrada, por outras palavras, mitifica a História ao sobrepor uma à outra: passa da História factual à História mítica, sobrepondo uma à outra.

Pareceria óbvio que a melhor forma de enfrentar o inconsciente, o irracional, fosse através da razão como o seu oposto; mas não acontece assim com o inconsciente. “Só a alma para curar a alma”.<sup>255</sup> O processo intelectual é *per se* teórico e não seria suficiente para enfrentar as experiências *numéricas* do inconsciente. É precisa a compreensão vivencial e experiencial de enfrentar – e assim dominar – o próprio medo à vida. Não se trata de teorizar sobre a essência do medo em D. Sebastião, visto este como um ente alheio, mas sim de experimentar o próprio medo simbolizado no mito sebástico. Qualquer que seja a perícia racional para desentranhar problemas, o essencial são as qualidades humanas, a própria conquista da alma e da totalidade interior.

Impõe-se, pois, que Belche não só não consegue exorcizar o mito, mas, pelo contrário, assimila-se a ele num processo de identificação:

A certa altura do diário, que corresponde não só a conclusão do romance, como também a conclusão da obra sebástica, dá-se como que a fusão das alteridades, Belchior/Sebastião, diluindo-se o *eu*-narrador e narrado –visto que a narração analéptica se reporta à sua infância –no *ele*, ambos objectos de análise durante uma narração altamente emotiva que irá conduzir o protagonista à auto-identificação e ao auto-reconhecimento.<sup>256</sup>

Para Laura Bulger, este Sebastião dentro de Belchior – *a História dentro da história* –<sup>257</sup> define a personagem como produto, em parte, da crise sócio-histórica e política da sociedade. Para nós, além disso, a interiorização de Sebastião em Belchior, noutras palavras, a presença da figura de D. Sebastião como duplo fantasmal, refere-se à interiorização, ou melhor, ao reconhecimento da realidade interior do mito sebástico como uma problemática do indivíduo, assim como à responsabilidade deste em reconhecê-lo e enfrentá-lo. Alude, portanto, a problemas identitários no processo de desenvolvimento individual, e à incapacidade de os confrontar. Mostra também qual é a saída que o indivíduo escolhe: resolução do dilema da existência individual na identificação com a nacionalidade. Como se verá em capítulos seguintes, a problemática do duplo reporta-se, em primeira instância, a um problema do indivíduo, a uma cisão da

---

<sup>254</sup> Álvaro Manuel Machado, *op. cit.*, p. 133.

<sup>255</sup> Marie-Louise von Franz, *A individuação nos contos...* *op. cit.*, p. 10.

<sup>256</sup> Laura Fernanda Bulger, *As máscaras...* *op. cit.*, p. 80.

<sup>257</sup> *Ibidem*. O itálico é nosso.

personalidade na incapacidade de abranger e assimilar os conteúdos inconscientes expressos no duplo.

O ponto de junção entre Belchior e a figura de D. Sebastião é o medo. Belche, por um lado, mostra uma passividade paralisante, resultado do medo e a cobardia de viver.<sup>258</sup> O rei, por seu lado, viveu impulsionado pelo medo; as suas empresas e lutas eram um meio para fugir desse medo. Ambos vivem alienados da vida numa esfera fechada onde coexistem com as suas fobias. D. Sebastião não age em função do mundo que o circunda, mas em função do mundo fechado das suas fobias, no feroz medo de ser e enfrentar o seu papel na história. Por isso, D. Sebastião incorpora em Belchior o medo que o assombra, personificando o próprio problema existencial, o medo de ser e aceitar os desafios da vida.<sup>259</sup> Ambos, na clausura da sua própria fóbica realidade, não ouvem a realidade e o argumento do outro, o que finalmente os leva à desgraça e ao fracasso.<sup>260</sup> Belche consegue, por meio de julgamentos conclusivos e intelectuais, retirar importância aos outros e ao mundo que o circunda, como faz sobretudo com Josefina, fechando-se nas suas próprias concepções, e desaparecendo assim no anonimato do colectivo.

Para que haja uma confrontação com o seu duplo, o Eu desdobrado deve ter consciência de que há um alter ego que o usurpa. No caso de Belchior, o verdadeiro conflito encontra-se em Josefina, e o seu duplo representaria a saída para escapar dele. Mas se tivesse existido um momento de confrontação entre D. Sebastião e Belche, e este tivesse tido consciência de que o conflito do mito sebástico era, em princípio, um conflito interior, saberia que a continuação nele do mito era o resultado do seu medo à vida e à experiência fora da fronteira segura da sua realidade, circunscrita aos redutos do passado e a especulação. Ao identificar-se e perpetrar o mito – aceitando como verdadeiras as palavras glorificadoras de Gracian –, Belche fica congelado na involução atemporal, aderindo a um modelo de comportamento colectivo e cultural representado no rei, e abandonando assim a possibilidade de um desenvolvimento que precisamente o diferenciaria como um indivíduo psicológico; quer dizer, um indivíduo que progressivamente desenvolve os diferentes aspectos da sua psique.

---

<sup>258</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>259</sup> E por isso se procura e encontra “no ser fragmentado que vai reconstruindo, ao mesmo tempo que reflecte sobre afinidades e oposições de toda espécie, desde as físicas às psíquicas e as intelectuais, justificando as semelhanças e as antinomias que se lhe apresentam numa causalidade que tem origem numa memória colectiva inconsciente, que tudo determina.” *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>260</sup> Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...op. cit.*, pp. 313-314.

Entendo por *individualidade* a unicidade e particularidade do indivíduo, em qualquer aspecto psicológico. Individual é tudo o que não é coletivo, quer dizer, o que só corresponde a um e não a um grupo considerável de indivíduos. (...) Exige-se um esforço consciente de diferenciação, de *individuação*, a fim de tornar consciente a individualidade, ou seja, para desligá-la da identidade com o objeto. A identidade da individualidade com o objeto equivale a sua inconsciência. Ora, se o indivíduo for inconsciente não haverá um indivíduo psicológico, mas, simplesmente, uma psicologia colectiva da consciência. Neste caso, a individualidade inconsciente aparece identificada com o objeto, projetada no objeto. Por conseguinte, o objeto reveste-se de um valor exagerado...<sup>261</sup>

Belchior escolhe uma identificação quase religiosa, que vai longe de mais como uma figura arquetípica, entra nos esquemas colectivos e não existe mais como indivíduo psicológico.<sup>262</sup> Para evoluir na direcção de uma totalidade psicológica e verdadeiramente se manifestar com integridade – assimilar, por exemplo, o seu aspecto de Eros representado na *anima* – é preciso estar consciente dos perigos da identificação com modelos colectivos de ser. No caso de Belchior, pareceria que o grande problema existencial fosse o facto de ser português. Mas nós acreditamos que a grande tarefa é ser um indivíduo. A identificação, como perda do ser, com uma figura mítica, não é uma opção criativa, mas um meio de fugir do trabalho e da responsabilidade de recuperar o controlo sobre nós próprios como indivíduos, assim como de canalizar os “esquemas procedentes” do inconsciente mediante valores e opções individuais. De facto, a problemática do duplo pode derivar de uma perda do ser pelo domínio de uma personificação desdobrada do inconsciente.

La figura del doble y el desdoblamiento de la personalidad pueden manifestarse también por la excesiva influencia que llegan a ejercer ante nuestra conciencia determinados esquemas procedentes de los arquetipos ancestrales y socioculturales propios del inconsciente colectivo que pueden operar, por ejemplo, bajo el simbolismo del Padre o de la Madre, de la figura idealizada del Maestro o del Guía, o de la imagen seductora de la Mujer fatal. Estas fuerzas arquetípicas de la psique colectiva adoptarán formas y contenidos específicos dentro de nuestra experiencia y de nuestra historia personal, pero el sujeto tendrá que situarse ante ellas con lucidez y distancia para no dejarse anular. Si el sujeto humano no es consciente de las obsesiones o fijaciones excesivas que esas fuerzas generan, actuará sin autonomía personal dejándose arrastrar como si fuera una especie de doble alienado o desquiciado de sí mismo, un «loco». Si, por el contrario, el sujeto llega a percibir con lucidez la fuerza arquetípica a la que ha entregado o puede entregar ciegamente sus energías, y entonces reacciona para no dejarse alienar por ella, ese doble podrá ser asumido en armonía con las aspiraciones personales contribuyendo a madurar y a enriquecer la identidad de la conciencia por la vía de la sublimación.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> Carl G. Jung, *Tipos psicológicos ... op. cit.*, p. 527.

<sup>262</sup> Cf. Marie-Louise von Franz, *O feminino nos contos... op. cit.*, p. 34.

<sup>263</sup> Juan Herrero Cecilia, Juan Herrero Cecilia, “Figuras y significaciones del mito del doble en la literatura: teorías explicativas”, in *Cédille, revista de estudios franceses*, Monografías, 2011, p. 38. [cedille.webs.ull.es/M2/02herrero2.pdf](http://cedille.webs.ull.es/M2/02herrero2.pdf) (fonte consultada em Dezembro de 2016).

O mito de D. Sebastião pareceria, pois, contrapor-se ao desenvolvimento individual e actuar em seu detrimento. Em Belchior podemos ver que, à medida que o mito se perpetua, o indivíduo se dilui; existe uma rendição do individual como condição da prevalência do outro. A condição é clara quando D. Sebastião é representado como duplo. A coexistência de ambas as identidades seria impossível, pois a tendência seria a prevalência de uma só; essa é a disjunção e o conflito que o duplo expõe. O mito, em princípio, teria de ser fonte referencial para o indivíduo no seu caminho no paradoxal convívio entre o sagrado e o profano, o colectivo e o individual, onde este último, ao *realizar* a sua realidade psicológica, adquiriria o controlo do equilíbrio. Mas, neste caso, o mito de D. Sebastião parece funcionar como defesa contra o estímulo da vida. A realidade de Belchior é exemplo de uma realidade asfixiante e de repressão vital. Recluso no contexto da casa familiar, encontra uma saída para o seu dilema no esquecimento de si a favor do mito. O presente é de tal modo asfixiante que é preciso encontrar saídas e, assim como tradicionalmente o medo fora exorcizado pelos mitos e por bodes expiatórios, torna-se provável que, numa época em que a realidade se converte no fantasma da realidade, “o que se passa afinal com aquela comunidade a que o mosteiro pertence, o medo passe a ser exorcizado pelo refúgio na História, repositório de fantasmas colocados ao nível dos fantasmas da realidade.”<sup>264</sup>

## 8. O encontro com a Sombra

Belchior não assimila o seu duplo como algo interior ou pertencente à herança cultural, mas como um elemento exterior. Não é um aspecto de si que, como português, herdou para confrontar, mas uma entidade *todo poderosa* que se venera e obedece, descarregando nela a responsabilidade de ser, seguindo este duplo com adoração que justifica as eleições e as escolhas feitas. É isso o que prevalece. A *sombra*, como o duplo, personifica aspectos inconscientes do indivíduo, quer dizer, conteúdo próprio da psique do indivíduo, cuja existência e influxo na sua vida este não reconhece. E o que sugere este duplo como D. Sebastião é que o próprio indivíduo se mostra inconsciente da importância e da preeminência que o mito cultural tem no seu desenvolvimento como indivíduo e que este mantém através do tempo na psique cultural como muro protector contra o desenvolvimento individual, pois não se sabe que está lá e nem porquê. Não se

---

<sup>264</sup> Silvina Rodrigues Lopes, *Agustina Bessa Luís: as hipóteses do romance*, Porto, Edições Asa, 1989, p. 42.

sabe que esse duplo antepõe como mais valioso o ser português do que ser indivíduo. A realidade seria outra se a consciência se confrontasse com a *sombra*, o duplo, o outro eu que não é iluminado pela luz da consciência, e a aceitasse como aspectos cindidos de si. Encarando essa outra realidade da sua personalidade como algo real e com influxo na vida consciente, então ver-se-ia capaz de a controlar e definir. A personalidade alarga-se e a consciência fica mais enriquecida, tornando o indivíduo mais dono do seu destino.

A *realização da sombra* sensibiliza o indivíduo durante o caminho da individuação. Seria como se desaparecesse uma pele protectora e o sujeito ficasse então exposto à realidade e à experiência directa. É um “hacerse esencial” e um “hacerse objetivo”.<sup>265</sup> O ser objectivo significaria conhecer o objecto real ou, pelo menos, aproximar-se dele de forma diferenciada. Quando um sujeito reconhece a sua sombra, o seu mundo revela-se necessariamente diferente. Se antigamente encontrava neste a justificação do seu fracasso, da sua indiferença e da sua realidade porque projectava neste aquilo que lhe pertencia, quer atributos negativos quer positivos, agora repara que muito do reconhecido no mundo exterior está dentro dele. Esta nova perspectiva, esta revelação responsabiliza-o de maneira diferente tanto em relação à sua própria vida quanto à do seu relacionamento com o colectivo, a sua cultura e, em geral, o mundo.

Como se pode ver, estes eventos confrontam o indivíduo com a mudança, com a reestruturação de velhos padrões de conduta e de vida. Com as novas perspectivas que traz consigo a *realização da sombra* - no caso que nos ocupa, interessa-nos a sombra como duplo -, o sujeito estaria em condições para percorrer a via que conduz a outras magnitudes desconhecidas e mais profundas de si próprio; por outras palavras, agora a consciência poderia entrar em contacto com o inconsciente colectivo e tecer de maneira única o tecido da sua vida.

## 9. Conclusões

O facto de Belchior deixar o trabalho sobre D. Sebastião abandonado no quarto do seu tio José Bento revela vontade de perpetuar a figura mítica do Rei, mantendo-a na penumbra. Como se esse conhecimento fosse sagrado e na obscuridade perpetrado. É permitir que o Encoberto continue a viver na neblina do inconsciente com os seus

---

<sup>265</sup> Cf. Josef Goldbrunner, *Individuación: la psicología profunda de Carl Gustav Jung*, Madrid, Ediciones Fax, 1962, p. 143.

atributos mágicos, no “vale profundo escondido no nevoeiro”<sup>266</sup>, submerso através dos séculos. Para Laura Bulger, o desejo de Belche de o texto ser “esquecido” reforça a ideia, já dita no romance, da “inutilidade de uma obra incomunicável, como se o drama do rei devesse permanecer no silêncio da História, tal como o seu, na história do romance, visto que Belche sai de cena deixando o leitor na dúvida quanto ao duplo propósito do seu esforço histórico.”<sup>267</sup>

Evidentemente, o texto não é uma biografia, mas sim uma tentativa elaborada de racionalizar o mito e de expurgá-lo do seu poder arquetípico. A obra escrita por Belchior toca as capas mitológicas e irracionais de um mito ainda vivo; o mistério é incomunicável. E, como já vimos, a tentativa de Belche fracassa porque pretende dessacralizar o que ainda é sacro. Pode desactivar-se com a racionalização a adoração religiosa? Pode, mas não a elimina. A atracção suscitada pelas imagens arquetípicas, por exemplo, as elaboradas pelas religiões, é poderosa e fascinante. Estas são elaborações seculares que protegem os indivíduos da experiência directa com o inconsciente. Só quando estas imagens ficam inactivas, quer dizer, quando perdem o sentido simbólico transcendente, é que a racionalização acaba por mostrar como estas eram elaborações humanas feitas “de madeira e pedra”. Mas, se ainda forem significativas, não se podem desactivar por um esforço da razão.<sup>268</sup>

Outro factor que poderia explicar o fraco resultado na intenção de “desactivar” o mito seria o de supor que o objecto é a fonte de onde emana a fascinação; isto é, analisar a personalidade do rei. Tentar encontrar no objeto a causa da elaboração mítica é uma consequência do pensamento racional, que pretende encontrar a causa de tudo na matéria. Mas este poder, na verdade, é produto da psique humana.

Por isso, o que deveria ser estudado não seria tanto o objeto como o sujeito que nele vê elementos sobrenaturais. Os mitos não nascem fora dos indivíduos, mas sim dentro deles. No caso que nos ocupa, a psique colectiva portuguesa seria a que simbolizaria em D. Sebastião, por exemplo, a própria dificuldade em ver a realidade como ela foi, a morte sem sentido de um rei, os seus dramáticos custos e a desolação posterior. Assim poderíamos pensar que o mito de D. Sebastião não surgiria tanto da personagem histórica, mas seria a representação colectiva de uma inclinação colectiva. A sua figura

---

<sup>266</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...* op. cit., p. 318.

<sup>267</sup> Laura Fernanda Bulger, *As máscaras...* op. cit., p. 82.

<sup>268</sup> Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente...* op. cit., p. 19.

adquiriria importância mitológica desde que o acontecimento do seu desaparecimento tivesse uma interpretação de espera, de pausa, de possibilidade de reverter a desgraça; da negação da morte. Por isso é que Belche, na recriação imaginada da morte e do corpo sem vida do rei, parecia querer conjurar a incerteza do acontecimento real, na certeza e na aceitação do devir da história.<sup>269</sup>

Portanto, não é só a falta de dados objectivos sobre a morte de D. Sebastião o que faz perdurar o mito, e não são tanto os actos em si ou a personalidade de D. Sebastião, mas a interpretação que se dá a esta. Também a incrível falta de testemunhas que publicamente certificasse a sua morte motivou uma tendência colectiva para se fugir à angústia que advém de encarar a sua morte, a morte dos sonhos. A mesma angústia que Belche confronta como indivíduo e que tenta compreender no comportamento de D. Sebastião. Angústia vital que acarreta a tendência para se isolar do tempo, de modo a não experienciar o devir histórico e as consequências causais dos acontecimentos. Por isso era melhor imaginá-lo a morrer do que sabê-lo morto.<sup>270</sup>

Se considerarmos o significado simbólico da figura do rei, torna-se suspeita a anónima morte de D. Sebastião na batalha e a absoluta falta de testemunhas presenciais para atestarem o acontecimento. Como rei, D. Sebastião carrega em si as projecções inconscientes do seu povo, não pela personalidade, mas sim pelo papel arquetípico que representa. Na interpretação simbólica, o rei representa o consciente colectivo dominante. Os sonhos de grandeza e poder encarnados em D. Sebastião, por exemplo, corresponderiam à própria consciência colectiva.<sup>271</sup> O rei, como tal, está investido de um poder imanente simbólico e a sua morte tem um extremo valor em função daquilo que simboliza. Para Marie-Louise von Franz, a interpretação da morte de um rei já não corresponde, portanto, à do ser humano, mas ao consciente de uma nação. Ela refere que nas sociedades primitivas, e de maneira suavizada ainda agora, a morte de um rei equivale à morte de Deus. Perante um acontecimento dessa natureza, “dá-se um completo obscurecimento cultural enquanto o rei está morto (...). Isso representa o lado ctónico, a sombra do Rei que impera durante o interregno.”<sup>272</sup> Todos os medos e os interditos vêm à tona.

Diríamos que o lado mais obscuro do inconsciente tem permissão de manifestar-se diretamente no momento em que não somente o Rei está morto, como também, para a tribo

---

<sup>269</sup> Cf. Agustina Bessa Luís, *O mosteiro... op. cit.*, pp. 303-306.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>271</sup> Agustina Bessa Luís refere que Camões n’*Os Lusíadas* compara o Rei com Alexandre, que, por isso, almejara conquistar reinos. *Ibid.*, p. 292.

<sup>272</sup> Marie-Louise von Franz, *Individuação... op. cit.*, p. 68.

primitiva, até Deus esta morto. O Deus deles está morto, pois, o Rei é a encarnação do princípio espiritual.<sup>273</sup>

Daí que seja tão espantosa a falta total de testemunhas que constatem a morte de D. Sebastião. Sem testemunhas não há acontecimento. Na obra de Belche é-nos dito: “o mais natural é que não houvesse testemunhas do desaparecimento do rei.”<sup>274</sup> Pensamos que, se tivesse sido natural, ninguém se teria espantado que assim tivesse acontecido, como se narra nas mesmas páginas. É extraordinário que se tenha perdido de vista o rei quando este simboliza a razão da batalha, a própria alma do exército, o que de mais sacrossanto há para resguardar. O soldado, por excelência, mesmo numa batalha perdida, dá a vida pelo rei, segue-o até a morte e até a loucura, como foi o caso.

Com o desaparecimento do rei instaura-se o tempo do Encoberto, em contraposição ao tempo cronológico. Então ainda vivo, porque ninguém o viu morrer, este transfere-se como uma sombra para o Portugal que não foi. O Encoberto como duplo de Portugal, o Portugal que nunca foi e permanece à espera de ser. E esse rasgar do tempo, fixado num terror de ser, é o duplo. O duplo é uma transcendência do ser ao qual não é permitido viver, fixado no tempo daquilo que não foi e que, obstinado, persiste, cravado no mundo fora do tempo. Nas origens da batalha de Alcácer Quibir, como se relata na obra sebastica de Belchior, já se vêem os sinais da tendência para fechar os olhos à evidência, na negação persistente da insensatez da gesta sebastica. Cada passo para a derrota e para a catástrofe foi advertido, mas esse reconhecimento transformou-se no sonho do que poderia ser se D. Sebastião vencesse; o sonho, portanto, não era só dele. “É preciso que a imaginação humana seja algo de impune e livre para que assim construa na areia a sua glória.”<sup>275</sup> A partir da negação como reacção aos factos, ao consciencializar-se e viver o trauma pelo que foi e não pelo que podia ter sido, fica-se impune e livre para sonhar e estender ou desdobrar a vida de D. Sebastião no Encoberto, num duplo de si próprio, e fazer do fracasso glória.

---

<sup>273</sup> *Ibidem.*

<sup>274</sup> Agustina Bessa Luís, *O mosteiro...* op. cit., p. 308.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 314.



## Capítulo 3

### *Jornada de África*

#### 1. Duas Jornadas

No romance *Jornada de África*<sup>276</sup> de Manuel Alegre, o autor remete-nos desde o início, literalmente desde o título, para uma duplicação. Este livro é duplo de um primeiro com o mesmo título, escrito por Jerónimo de Mendonça em 1607. Nos dois livros narra-se o desaparecimento de dois Sebastões no mistério da indefinição. Como explica Fernanda Leitão,

há no romance a intersecção de dois tempos históricos – o passado e o presente – aqui representados pela sobreposição do desaparecimento do Alferes Sebastião em Nambuangongo, e o desaparecimento de el-Rei D. Sebastião em Alcácer Quibir.<sup>277</sup>

A jornada do alferes Sebastião, o avesso<sup>278</sup> dessa primeira – contrária, oposta, adversa, do outro lado –, relata o processo de fusão entre o alferes Sebastião e o seu duplo, D. Sebastião. Duas encarnações que no final se confundem. O alferes, um jovem estudante de Coimbra, contra a guerra,<sup>279</sup> alista-se no exército para ir lutar em Angola, que procurava a sua independência nos estertores do império colonialista português. Em Angola enfrenta eventos extraordinários que evidenciam e o ligam iniludivelmente a D. Sebastião e aos acontecimentos e nomes que rodearam seu desaparecimento.<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> Manuel Alegre, *Jornada de África*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

<sup>277</sup> Fernanda Judite de Jesus Pereira de Bastos Leitão, *Ecos e diálogos na obra de Manuel Alegre*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1994, p. 31.

<sup>278</sup> O alferes é chamado “sebastianista do avesso”. Para Clara Rocha, este estado do *avesso* vem do facto de Sebastião seguir o seu destino por estar contra ele: “...uma personagem feita de lúcida consciência, que segue o seu destino precisamente por estar contra e por não acreditar na guerra”. Clara Rocha, “Jornada de África de Manuel Alegre: determinação e autodeterminação do herói”, in: *O cachimbo de António Nobre e outros ensaios*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2002, p. 241. O sentido do *avesso* seria uma maneira de descrever a duplicação entre um e outro Sebastião, diferenciados precisamente pela “lúcida consciência” do alferes. O mesmo significado de *avesso* como duplicação é manifestado por Urbano Tavares Rodrigues: “Manuel Alegre tem o condão de atar as duas pontas da História,” Urbano Tavares Rodrigues, “Entre Quippedro e Alcácer Quibir. O espaço dramático e mítico de Manuel Alegre”, in: *Os tempos e os lugares na obra lírica, épica e narrativa de Manuel Alegre*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1996, p. 18.

<sup>279</sup> Fernanda Leitão, *op. cit.*, p. 37, explica esta atitude concisamente: “Sebastião entende que esta guerra é contrária aos interesses nacionais e defende que Portugal deve fazer-se «para dentro», isto é, deve olhar para o território nacional, reencontrar as suas raízes e desenvolver-se dentro das suas fronteiras naturais. Esta opinião pressupõe o abandono dos territórios africanos e a independência dos povos colonizados, atitude em tudo contrária à política do governo português.”

<sup>280</sup> António Quadros descreve o recurso das intersecções de Manuel Alegre que misturam passado e presente: “O poeta evoca crónicas antigas ou episódios decisivos do nosso passado histórico colectivo e

Entretanto conhece Bárbara, uma mestiça em quem se vislumbra a salvação para tão peremptórias circunstâncias.<sup>281</sup> Mas tudo está escrito e o alferes é levado a cumprir o destino imposto pelo seu duplo, D. Sebastião. Assim, gradual e progressivamente, o alferes sofre uma despersonalização em que se vê completamente imerso até desaparecer na poeira da batalha onde ninguém jamais o voltou a ver. Sebastião repete ritualmente, como num padrão, as circunstâncias nas quais D. Sebastião desapareceu, fundando um mito.

Em *Jornada de África*, a unidade essencial entre Sebastião e D. Sebastião, além de se manifestar no nome, evidencia-se nas coincidências das datas e dos nomes, no espaço físico (África), no motivo expansionista subjacente em ambas as jornadas, e no seu fracasso.<sup>282</sup> Mas para nós, entre ambos, traça-se uma dualidade, própria dos duplos, na qual cada um deles representa um princípio oposto.

Por um lado, o alferes representa os ideais de liberdade, realidade e vida subjectiva.<sup>283</sup> Por outro, D. Sebastião simboliza uma ideia mitificada de Portugal<sup>284</sup>; representa uma nação como mito: sonhos de expansão e grandeza, a conquista de impérios e a superveniência de um sonho:<sup>285</sup> “O que o mito em verdade procura é um permanente

---

*intersecciona-os* (em alternâncias significativas), com episódios do presente ou com momentos da sua própria subjectividade de Português de hoje, envolvido em eventos que sente como igualmente decisivos. Deste modo realça dramaticamente as conotações, os paralelismos, as convergências e as divergências entre passadas situações-limite da história portuguesa (por vezes quase reproduzindo a própria linguagem de cronistas e de testemunhas presenciais), e os eventos hodiernos mais pesados de significação ou com uma maior carga de destino.” António Quadros, “Manuel Alegre ou o sonho neo-sebástico de «Chegar aqui», in: *A ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 14.

<sup>281</sup> Como diz Fernanda Leitão, *op. cit.*, p. 37: “Bárbara é o símbolo desta solidariedade pelos povos africanos sob domínio português.”

<sup>282</sup> “Manuel Alegre procura (...) estabelecer constantes exemplares”, tanto positivas, como negativas: “Alcácer Quibir e da guerra ultramarina, ambos vistos como inúteis tragédias nacionais.” A. Quadros, *op. cit.*, p. 15.

<sup>283</sup> “Passa da meia-noite quando de súbito vê entrar o Poeta. Sebastião nem quer acreditar, é o seu melhor amigo (...). Com ele partilhou boémias, riscos, inquietações, a descoberta de Coimbra, do mundo, de si mesmo, os livros, as interrogações, amores e desamores, Camus, Sartre, Rilke, Camões, Pessoa, Marx e Rimbaud, Lorca, Hemingway, Ava Gardner e Juliette Greco, Brassens, a Guerra Civil de Espanha e a Resistência Francesa, (...) Hamlet, a revolução, to be or not to be.” Manuel Alegre, *Jornada...op. cit.*, pp. 217-218.

<sup>284</sup> António Quadros, *op. cit.*, p. 15, responde a pergunta sobre quem é este D. Sebastião para os poetas do século vinte, entre eles M. Alegre: “É talvez muito simplesmente a aspiração de uma sociedade quotidianizada esvaziada do sentido axiológico sem o qual nenhuma *paideia* é vivaz, para readquirir um sentido superior da pátria, para recuperar a verdade encoberta de uma aventura espiritual interrompida e reconquistar valores éticos e escatológicos que se perderam em sucessivas degradações; aspiração inconsciente de um povo, que na obra dos seus poetas inspirados adquire palavra, música, forma e consciência, ao corporizarem numa figura simbólica o enigma (e não só a realidade) de uma gesta e ao profetizarem um futuro em que se cumprirão as promessas inomináveis, pletóricas, supra-sociológicas e supra-políticas do mito.”

<sup>285</sup> Cf. Jorge Humberto Santos Carnaxide, *O Ultimo Império. O Estado Novo e a Guerra Colonial na Literatura Portuguesa*, dissert. de mestrado, Universidade de Lisboa, 2000, pp. 40-65.

*além*”,<sup>286</sup> em suma, o imaginário colectivo representado pelo sebastianismo.<sup>287</sup> O alferes, enquanto indivíduo, rejeita estes princípios, aspira à realização realista de uma nação e à importância do indivíduo, onde cada subjectividade tem a liberdade de ter o próprio ideal sem o peso de uma nação que sonha o mito sebastianista.

Assim, há entre ambos uma diferença radical: um representa a subjectividade individual e o outro a força colectiva do mito. Embora no alferes exista uma atitude niilista<sup>288</sup> em relação à sua própria condição individual, Sebastião parece sentir-se subjugado pelo fantástico de ser o duplo de D. Sebastião e, portanto, destinado a algo que o transcende. Esta personalidade perfila-se desde o começo como predestinada “ao nada”, ao indeterminado e à sua natureza “aristocrática”: “Sebastião (...) acha que tudo lhe é devido”;<sup>289</sup> a sua busca do metafísico, “a saudade e a inquietação do que não há”;<sup>290</sup> a busca do lado inefável da realidade, do intangível no tangível, do pressentido, do outro lado, do duplo: “Há sempre uma mulher ausente em cada mulher presente, é essa que eu quero, a que não há.”<sup>291</sup> Em última análise, a sua busca do próprio destino, a parte invisível do que acontece no agora; a outra superfície, o duplo da vida concreta, o desconhecido que vem. O alferes pressente as forças sobrenaturais, colectivas e poderosas que o transportam dentro das circunstâncias às circunstâncias. Os seus sonhos de liberdade e de amor, de abertura a outras culturas e ideais (França, a Literatura), parecem ceder desde o princípio às tendências dominantes do seu duplo e de tudo o que nele se simboliza. E se a descoberta do Amor em Bárbara parece despertar uma luz de vida individual, subjectiva, a possibilidade de um futuro livre e possível, ele próprio se sente já preso na teia de aranha herdada da sua nação.

Sebastião segue um chamamento que, em princípio, se ouve como um chamamento da pátria.<sup>292</sup> Este seu caminho é sentido como único, na mesma direcção do caminho do

---

<sup>286</sup> António Quadros, *op. cit.*, p. 18.

<sup>287</sup> No quarto capítulo tratar-se-á o tema em maior extensão.

<sup>288</sup> Clara Rocha escreve: “Sebastião desaparece em combate como o modelo quinhentista, e nesse sentido ele é um herói determinado – determinado pelo destino intertextual que é, em parte, o seu, e que adivinhamos ao longo da leitura do romance através de alguns presságios e dum permanente diálogo da personagem com a morte. Mas o seu acto não é uma pura reincidência, uma reencenação da entrega desesperada à derrota e ao abismo. O sentido do seu desaparecimento é, paradoxalmente, o de uma autodeterminação.” C. Rocha, *op. cit.*, p. 241. Para nós, esta “autodeterminação” em seguir o modelo sebástico equivale a um esquecimento de si como ser subjectivo, a uma descrença e um abandono, por isso refere-se a uma atitude niilista. Falar-se-á mais detalhadamente sobre o assunto no capítulo seguinte.

<sup>289</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 21.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>292</sup> “ir à guerra ou não ir? Muitos defendiam a deserção, a certa altura o poeta disse: Estamos contra esta guerra mas apesar de tudo ela é também a nossa guerra, toda a nossa geração vai ser marcada por ela, eu quero ir, quero ver como é, estarei contra mas dentro.” *Ibid.*, p. 21.

herói, aquele que não foi trilhado por outros, o que o faz “irremediavelmente individualista”,<sup>293</sup> marcando o sentido do seu destino particular, único. Mas este destino é ambíguo: leva à descoberta da própria alma, ou leva-o a ser engolido por estas mesmas forças inefáveis; ou se domina o dragão ou se é comido, como os temerários homens das lendas medievais que eram seduzidos e logo afogados pelas ninfas ao luar das profundezas da floresta.

*Jornada de África* é uma viagem iniciática e, desde o primeiro capítulo, o futuro alferes traça o início desta viagem: a conquista da sua individualidade, ou ser devorado pelas forças que o rodeiam. Como se fosse um ritual, repete a primeira partida, a originária, a gesta da não concretização, da dúvida, da incerteza, da indefinição. As datas são as mesmas, coincidentes como um relógio que atravessa uma recta regressiva para recomeçar e repetir o ciclo, a reordenação de um mundo.

Gradativamente, ao longo do romance, o Sebastião de Coimbra fica preso na cadeia de acontecimentos que o ligam ao OUTRO, afastando-o pouco a pouco da sua identidade originária. A distância ou a estranheza que o próprio nome lhe produz – “Sebastião tem a impressão de não reconhecer o próprio nome (...), parece o nome de um outro” –,<sup>294</sup> exprime uma espécie de desdobramento, de expropriação da identidade; deixa para trás aquele que foi, aquela vida subjectiva. Assim, começa o questionamento em torno da própria identidade. O Sebastião que havia sido está a desaparecer e a luta pela própria vida está a começar: “Apetece-lhe gritar”.<sup>295</sup> “Luanda (...) cidade sem rosto onde seu nome lhe parece estrangeiro”.<sup>296</sup> Questionamentos em torno da identidade são típicos do tema do duplo, e, na medida em que este aparece fatalmente na sua vida, Sebastião começa a cair numa despersonalização onde a própria vontade e o caminho individual perdem relevância, impondo-se em troca a estrutura do caminho outrora percorrido pelo duplo.

A meio da obra esta despersonalização faz-nos duvidar sobre quem duplica quem. Sebastião é levado a emular o significado da vida de D. Sebastião, aquela parte que o fez imortal, e, quando isto acontece, o duplo adquire predominância e o alferes parece ser o duplo de D. Sebastião. E quando o alferes consegue ser ele próprio, quando luta contra

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 39.

essa força do destino/duplo com as suas lembranças e ideais, D. Sebastião parece o duplo.

Como escreve Clément Rosset, a duplicação

supone la existencia de un original e uma copia, e cabe preguntarse cuál de los dos, el acontecimiento real o el “otro acontecimiento”, es el modelo y cuál es el duplo [...] Así, al final resulta que el acontecimiento real es el “otro”: el otro es esto real que ocurre, o sea, el duplo de otra realidad que será lo real mesmo, pero que siempre se escapa y del que nunca podremos decir o saber nada.<sup>297</sup>

À medida que os acontecimentos se concentram, o alferes vai-se prefigurando como duplo de D. Sebastião. Começa a sentir uma “angústia metafísica”<sup>298</sup> que, mais do que uma angústia juvenil, é o medo de se perder a si mesmo, não só “uma parte importante de si próprio”, mas ele e o seu futuro como sujeito subjectivo na escolha de uma vida para si. A consciência deste facto é expressa na carta que escreve à namorada:

Já não sei ao certo quem sou, há aqui um estranho mistério de nomes que preciso de decifrar. Vou receber alguém que tem o nome do autor da crónica do OUTRO, quem sabe se não está destinado a escrever a minha.<sup>299</sup>

No capítulo quinto, a despersonalização, a comoção de já não se pertencer a si começa a ser mais evidente: “Quem sou, pergunta-se. Já não sabe quem é, o nome saiu dele, é de um outro que ficou ninguém sabe onde, há muito tempo.”<sup>300</sup> Este “um outro que ficou ninguém sabe onde, há muito tempo” é o outro, o duplo, D. Sebastião. Uma batalha perdida no tempo, que parece ter de ser repetida em sacrifício da sua vida subjectiva, da de estudante, de sonhador, de indivíduo.

## 2. O destino está traçado

A subjectividade de Sebastião, que progressivamente é posta de lado, é representada e amplificada no seu relacionamento com o poeta. Para F.J. Leitão, o poeta funciona como alter-ego de Sebastião:

As grandes afinidades ideológicas e culturais entre «o poeta, o narrador, quem sabe quem» e Sebastião, a grande amizade que os une desde Coimbra, a partilha dos mesmos sonhos e das mesmas inquietações, colocam-nos o problema da individualidade de cada um deles, pois a certa altura do romance temos a sensação de que um é o alter-ego do outro.<sup>301</sup>

---

<sup>297</sup> Clément Rosset, *apud* Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 38.

<sup>298</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 42.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>301</sup> Fernanda Judite de Jesus Bastos Leitão, *op. cit.*, p.34.

Nós pensamos que o poeta liga Sebastião à sua parte subjectiva. Sim, como um alter-ego que o aproxima de si e da sua condição histórica, mas sem expor nenhum dos problemas típicos dos duplos. O poeta é mais uma extensão e ampliação de si mesmo do que representação de uma oposição ou contradição, que é o que caracteriza os duplos. Tanto é assim que, no meio da despersonalização que o aproxima do duplo, ao ver o poeta sente “uma grande saudade de si mesmo. (...) tem a sensação de estar a ver o seu olhar.”<sup>302</sup> Logo, esta personalidade do alferes, a parte da sua vida subjectiva individual inserida no seu tempo, que se projecta na sua amizade com o poeta, que o relaciona com o profundo do seu próprio coração, as suas reflexões constantes, os seus ideais, os seus sonhos, parece uma capa, a consciência, a razão que cobre o outro rosto de si mesmo, representado no seu duplo, D. Sebastião. Esta consciência com que o alferes rejeita a guerra é o que a diferencia da Jornada de D. Sebastião, como escreveu Clara Rocha. A consciência da sua insensatez e do conhecimento de aquela ser uma guerra perdida. Mas esta postura não deixa de basear-se em raciocínios. A razão é uma, a vida é outra. O próprio alferes o manifesta ao escritor: “A razão diz-me que não pode ser, mas o que é a razão? A verdade é que você é Jerónimo de Mendoza e eu sou Sebastião...”<sup>303</sup> “As palavras e os seus jogos têm o poder de criar o irremediável.”<sup>304</sup> A coincidência dos nomes tem o poder cifrado do destino. O facto de o alferes se chamar Sebastião implica uma ligação de acontecimentos e de acasos que vêm desde o “avô que se perdeu em Alcácer”.<sup>305</sup> Mas, mais do que acasos, estes parecem representar uma estrutura arquetípica que se ordena em volta do mito sebastianista, e o mito tem a força das idades e das gerações fundidas numa só estrutura, povoa a estrutura inconsciente tanto das nações como dos indivíduos.<sup>306</sup> Portanto, a razão revela-se insuficiente para apagar um mito; por outras palavras, a vida e os seus mistérios ultrapassam o mais perfeito dos juízos e das razões, assim como o inconsciente ultrapassa a consciência. Jung explica-o: “Estes não podem ser atacados pelo intelecto, porque não têm base intelectual ou racional, suas raízes mergulham numa vida de fantasia irracional e inconsciente, inacessível à crítica.”<sup>307</sup> Os

---

<sup>302</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 227.

<sup>303</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>306</sup> “Ao que parece, os conteúdos mais importantes do inconsciente coletivo são as “imagens primordiais”, isto é, as ideias coletivas inconscientes e os impulsos vitais (vida e pensamento mítico).” C. G. Jung, *O eu e o inconsciente*, Obras completas de C. G. Jung, VII/2, Brasil, Vozes, 1978, p.155.

<sup>307</sup> C. G. Jung, *Ibid.*, p. 90.

argumentos resultam infinitamente pequenos perante a força de um duplo mítico que se esculpe como original à medida que se avança no romance.

Assim, para além das palavras, para além das atitudes, todos os nomes convergem em D. Sebastião e na *Jornada de África*. Sebastião, ao deixar de ser ele, ao ser engolido gradualmente pela fatalidade que cada vez mais encarna, é levado por forças colectivas e de gerações, pelas façanhas de outros tempos: “E as belas, velhas, loucas cargas de cavalaria. O seu corcel o leva, ou é um jipe, já não sabe o seu nome, é um guerreiro, um simples centurião, um cavaleiro de outras eras desembarcado nesta guerra.”<sup>308</sup> Estes sentimentos, esta consciência de ser levado por algum outro, por forças transcendentais, vai-se direccionando em torno de uma única figura, a de D. Sebastião.

A força das coincidências, das sincronias, povoa tudo de fatalidade. Sabe-se desde o início que a batalha está perdida. Mesmo os encontros clandestinos, anti-coloniais, estão imersos na fatalidade do duplo D. Sebastião. O escritor, os dissidentes, têm desde nascença o estigma da fatalidade: cada um deles tem um nome da primeira jornada: Jerónimo de Mendonça, Alvito, Duarte de Meneses, Vasco da Silveira, etc. Com isto, a tentativa de dissidência de Sebastião, se é pensada como resistência à fatalidade, e, portanto, ao duplo, parece condenada ao fracasso, como se não houvesse escapatória. Existe um mistério na identidade nacional, que no mito do sebastianismo encontra expressão. Um mistério já manifesto no verso de Fernando Pessoa, escolhido como sinal identitário do grupo clandestino: “As nações todas são mistérios.”<sup>309</sup> E na resposta-chave, tão fatal quanto o futuro do alferes: “Eu vi a luz em um país perdido”.<sup>310</sup>

### 3. Um duplo atemporal

D. Sebastião, em *Jornada de África*, é o outro, o duplo, como é n’*O mosteiro*, n’*O Conquistador*. O duplo nestas obras é a mesma presença mítica que subjaz aos eventos e vicissitudes. O tempo deixa de ser uma linha recta com três pontos: passado, presente, futuro. Passa a ser uma unidade de acontecimentos, os quais se organizam de um modo simbolicamente significativo, agrupados por este eixo que aparece como duplo-transcendente do mundo concreto. O alferes, ao identificar-se com el-rei, abre a porta para o atemporal e o simbólico, onde o ubíquo duplo D. Sebastião leva o ritmo e a estrutura

---

<sup>308</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 49.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 74.

dos acontecimentos. Desta maneira, o alferes, Belchior, Sebastião (com maior ou menor consciência por parte deles) transportam o mesmo sonho, uma persistência, uma identidade colectiva, uma única identidade que atravessa as eras, as épocas, os cenários, os indivíduos, para se afirmar como força operadora essencial, subjacente e permanente:

Se perguntassem por ele poderia responder apontando um retrato algures numa sala antiga: Ninguém. Sim, é talvez o Romeiro regressado dessa fatal Jornada de África, vindo directamente para a picada onde a poeira é o pó acumulado dos séculos, o soldado desconhecido de todas as guerras perdidas, o certo é que sabe, agora sabe que tudo é outro ritmo, é o filho da tribo que espera a iniciação, por isso lhe deram um jipe e um corcel ao som de uma fanfarra, já el-Rei deu sinal de Santiago enquanto a coluna avança e os cavalos cavalgam, cavalgam pela picada fora.<sup>311</sup>

O duplo evidencia o conflito de uma unidade dividida. Em *Jornada de África*, a personalidade “A” desta unidade, a do alferes, é aquela dos pensamentos conscientes, e a “B” a misteriosa e mítica de el-rei D. Sebastião. A primeira representa a vontade consciente racional, e a outra a força inconsciente que também sabe desejar.<sup>312</sup> Por ser esta uma dualidade, evidencia-se aqui o conflito de duas vontades opostas. Uma seria de natureza pessoal, a pessoa subjectiva, e a outra desconhecida, pertencente ao mundo misterioso e desconhecido do inconsciente. Este segundo Eu, o Sebastião que vem do passado e da herança colectiva, chega e está ali como um destino. Este duplo envolve a atmosfera de pressentimentos e de predeterminação, como o mito que retorna e se restaura num ritual que recria a gesta originária: a ouruborus, a serpente que morde a própria cauda.

A dualidade remete para a condição dos opostos, estes de diferente natureza e circunstâncias: noite-dia, bem-mal, homem-mulher, indivíduo-sociedade, predeterminação-liberdade, aberto-fechado, e daí para a frente.<sup>313</sup> A dualidade que remete o alferes Sebastião a D. Sebastião é, num aspecto, a do homem histórico, subjectivo, individual *versus* a carga histórico-cultural-mítica que vem atrás do nome D. Sebastião. Por um lado, um indivíduo e os seus projectos, e, pelo outro, o colectivo e a sua força mítica. Cada aspecto da dualidade vem emoldurado com as expectativas, planos e realidades próprias da sua condição.

No caso que nos ocupa, Sebastião, paradigma do individual, é engolido pelo seu contrário dialéctico, D. Sebastião. A existência de um duplo evidencia uma unidade

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>312</sup> Cf. C.G. Jung, *O eu e o inconsciente*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>313</sup> “O mito do duplo é coerente com o dualismo que domina o pensamento humano: corpo/alma, bem/mal, vida/morte, dia/noite, etc.” Román Gubern, *op. cit.*, p. 15.



cindida e, se, por um lado, temos no duplo a imagem mítica de Portugal como símbolo colectivo, por outro lado, deve encontrar-se o seu contrário, o indivíduo.<sup>314</sup> No indivíduo, como em Sebastião, o amor, experimentado através da *anima*, é o veículo torneador dessa individualidade, mas esta acaba por perder-se e desaparecer no alferes na batalha contra o princípio colectivo, o ubíquo duplo D. Sebastião.

#### 4. O Amor

El enamoramiento, aun estando presente en todas las sociedades y en todas las épocas, ha alcanzado una configuración concreta y se ha convertido en la base de la convivencia amorosa y del matrimonio sólo en Occidente. Porque sólo en occidente ha emergido la individualidad, que ha logrado su libertad rompiendo con la familia y las costumbres. El enamoramiento es el fruto de la libertad. En la India siempre ha dominado el sistema de castas, en China siempre ha prevalecido la tradición, en el mundo islámico la mujer siempre se ha mantenido en un nivel inferior. Todavía prevalecen las costumbres.<sup>315</sup>

Tornar-se “si mesmo”, como uma realidade única e indissolúvel, é a meta da vida e o bem mais precioso que se pode desenvolver. Este chamamento a nós próprios muitas vezes é sentido como o apelo do amor. O amor é preferência, escolha do coração: “é uma experiência pessoal, individual, e creio que esse é o aspecto essencial que torna grandioso o Ocidente.”<sup>316</sup> Simbolicamente, sabemos que a sede dos sentimentos é o coração, onde radica a nossa essência mais pura como seres subjectivos dotados de unicidade. Amor, sentimentos e subjectividade entrelaçam-se, o indivíduo como tesouro da evolução e o amor como expressão e sustentáculo desse valor. Francesco Alberoni escreve:

Na espécie humana, o indivíduo pode impor uma mudança de rumo à cultura e, por isso, definitivamente, à evolução. A inteligência criativa pode realizar este supremo acontecimento. O indivíduo singular é, potencialmente, detentor de um poder imane, do poder de criar novas espécies biológicas. A consciência é, portanto, consciência de ser (potencialmente) uma espécie em si mesmo. A inteligência está programada para a criação do universo. Cada homem é (potencialmente) um novo Adão. Isto confere um incrível valor à individualidade. O enamoramento, o amor materno ou paterno, a amizade, dirigem-se todos à individualidade pessoal. A coisa mais frágil que tem necessidade de um sustentáculo externo, do reconhecimento e do amor de uma outra pessoa dotada de valor. E, no entanto, a única potência indomável da natureza.<sup>317</sup>

---

<sup>314</sup> “Tudo na esfera do tempo é dual: passado e futuro, morto e vivo, ser e não-ser...” Joseph Campbell, *O poder do mito*, São Paulo, Palas Athena, 1990, p. 69. A existência de um princípio automaticamente refere a existência do seu contrário, falando-se de um, fala-se do oposto, intrínseca ou extrinsecamente.

<sup>315</sup> Francesco Alberoni, *Sexo y amor*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 182.

<sup>316</sup> Joseph Campbell, *O poder do mito*, op. cit., p. 197.

<sup>317</sup> Francesco Alberoni, *A amizade*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1988, p. 55.

Na vida do indivíduo existe, por um lado, o dever, as instituições, as obrigações que tem como ser social, a força do colectivo. Por outro lado, este tem vida privada, desejos profundos e subjectividade. Por isso, o amor escolhe o indivíduo porque este é preferência, escolhe um e não outro. O amor é parcial e não uniformiza, mas distingue, diferencia, afasta o sujeito da massa informe das estatísticas. As instituições, as organizações, os colectivos tipificam.<sup>318</sup> O

Amor baseado em experiência própria, tomar a própria experiência como fonte de sabedoria (...) isso é o indivíduo. A melhor parte da tradição ocidental expressou reconhecimento e respeito pelo indivíduo como entidade viva. A função da sociedade é promover o indivíduo. Não é função do indivíduo sustentar a sociedade.<sup>319</sup>

Mas a vida em sociedade exige uma ética que seja imparcial e que se guie por cima das preferências pessoais, por isso esta instaura-se no dever, em contraste com o amor que se afirma como um sentimento espontâneo, que não pode ser suscitado pela vontade.<sup>320</sup> Mas o bom funcionamento da sociedade precisa da ética, a qual, como explica Alberoni citando Kant, “não tem nada a ver com a amizade, simpatia ou amor. A acção moral é feita por puro dever, contra a própria inclinação, contra os próprios sentimentos”.<sup>321</sup> Ora, esta ética foi essencial para a construção das sociedades contemporâneas.<sup>322</sup>

Se não tivéssemos construído uma ética impessoal que exige a imparcialidade absoluta, nunca teríamos construído instituições justas, que dão a todos a mesma justiça, prestam os mesmos serviços. Para superar o particularismo da amizade, da família, do parentesco, da preferência, aparece uma ética que condena tudo aquilo que se baseia no sentimento e afirma o nosso dever idêntico para com todos os homens.<sup>323</sup>

O amor é a preferência do coração, a busca da unicidade, do diverso que nos define também como seres únicos, valiosos, dignos: “com o Amor, o que temos é um ideal puramente pessoal”.<sup>324</sup> Sem esta consciência que torna o indivíduo um ser único, este agiria como autómato, igual aos outros que conformam o tudo comunitário:

É a pessoa consciente aquilo que conta. Cada coisa é única, mesmo esta pedra, mas não é por isso que tem valor. O valor é dado pela centralização do eu como consciência, unidade consciente do múltiplo. Por uma razão totalmente misteriosa a vida produziu a consciência, e esta sabe que existe e que não pode deixar de existir. Para escolher a existência a consciência deve querer-se, deve falar de si a si própria, valorizar-se (...) Se não o fizesse (...) dissolver-se-ia. No animal, o sentido de conservação está ligado ao instinto (...) No homem a escolha entre ser ou não ser. (...) E se escolhe ser, ou seja a si próprio (...) não é apenas pelo medo,

---

<sup>318</sup> Cf. F. Alberoni, *A amizade, op. cit.*, pp. 50-55.

<sup>319</sup> Joseph Campbell, *O poder do mito, op. cit.*, p. 200.

<sup>320</sup> Cf. F. Alberoni, *A amizade, op. cit.*, p. 50.

<sup>321</sup> *Ibidem.*

<sup>322</sup> Cf. *Ibidem.*

<sup>323</sup> *Ibidem.*

<sup>324</sup> Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 197.

pela fome (...) ou seja o instinto. Mas ainda porque o eu se aprecia a si próprio, chega a amar esta sua miraculosa individualidade. Frágil, patética individualidade pessoal. (...) Por esse motivo cada um quer ser amado por si próprio, acima de tudo, apenas por pura inclinação. Cada um, basicamente, quer a preferência absoluta. Porque, criada a consciência, a vida apenas pode prosseguir se a consciência individual for dotada de valor, se se preferir. O amor é o modelo desta preferência. Até o enamoramento é, em definitivo, encontrar aquele que, preferido e preferível entre todos, se ama mais do que qualquer outro.<sup>325</sup>

O amor é a presença viva do destino único de cada subjectividade, sempre diverso e correspondendo às circunstâncias particulares e próprias de cada indivíduo. Nele, reconhece-se em cada um o insubstituível, o intransferível.<sup>326</sup> Para as regras do colectivo, o indivíduo é uma partícula, entre outras, cuja importância radica no adequado cumprimento das leis, preservando e dando continuidade ao colectivo. Por isso, “a coragem de amar se tornou a coragem de afirmar uma experiência individual contra a tradição.” Isto foi determinante para o Ocidente, porque deu

essa ênfase no indivíduo, no sentido de que cada um tivesse fé na sua própria experiência, em vez de simplesmente repetir o que lhe era imposto pelos outros. Isso sublinha a validade da experiência individual no tocante à humanidade, à vida, aos valores, contra o carácter monolítico do sistema. O sistema monolítico é um sistema mecânico: cada máquina funciona exatamente como qualquer outra, saída da mesma oficina.<sup>327</sup>

Nos povos primitivos, até à Idade Média, o sujeito não tinha uma identidade pessoal, mas colectiva, e tudo girava em função da preservação da espécie.<sup>328</sup> A emergência do indivíduo – e, a par deste, a da intimidade e a do Amor – <sup>329</sup> deveio nos séculos XI e XII com o florescimento dos jogos de cavalaria e a instituição monástica,<sup>330</sup>

---

<sup>325</sup> F. Alberoni, *op. cit.*, p. 54.

<sup>326</sup> O amor está directamente ligado à individualidade enquanto força que revela especificamente a individualidade do outro e de nós próprios. Alberoni, no seu ensaio *Enamoramento e amor*, expõe: “Com o enamoramento nasce uma força terrível que tende para nossa fusão e torna cada um de nós insubstituível, único para o outro. O outro, o amado, transforma-se naquele que não pode ser senão ele, o absolutamente particular...” Francesco Alberoni, *Enamoramento e amor*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1988, p. 23.

<sup>327</sup> Joseph Campbell, *O poder do mito*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>328</sup> Nas sociedades primitivas, não existia consciência individual, só grupal. A consciência individual é uma conquista tardia da evolução: “su forma original es una simple conciencia de grupo.” C. G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>329</sup> “Os jogos amorosos instituíram no interior da sociedade cortesã as estruturas mais firmes de recolhimento, impondo aos amantes viverem a dois uma solidão oculta, como se nada se passasse, no seio da gente da casa, envoltos no segredo, numa clausura que os maus procuravam constantemente forçar. Talvez tenha sido aqui, nos refinamentos da relação masculino/feminino e pela provação, difícil, da discrição e do silêncio, que nasceu na sociedade profana, a partir do final do século XII, o primeiro rebento daquilo que se tornará, para nós, a intimidade.” Georges Duby, (directão), *História da vida privada*, volume 2, Porto, Edições Afrontamento, 1990, p. 516.

<sup>330</sup> “Para apreender até o fim, até à libertação do indivíduo, os progressos incertos da segmentação, é necessário concentrarmo-nos de novo em dois estreitos sectores da sociedade. Antes do século XIV, estes progressos só são claramente visíveis a dois níveis, o da instituição monástica e o dos sonhos e dos jogos de cavalaria.” George Duby, *op. cit.*, p. 509.

e só na época moderna no mundo ocidental o matrimónio começou a depender mais da escolha individual, dos sentimentos, do que dos interesses familiares.

Cuando entre los años 1000 y 1200 arranca el desarrollo económico y la sociedad europea cristiana se transforma rápidamente, estallan los movimientos de renovación y las utopías de una sociedad perfecta. Pues bien, el mismo fenómeno se presenta también a nivel de pareja. El enamoramiento es una revolución contra el matrimonio acordado entre familias, una afirmación de la libertad individual. A veces incluso supone una revuelta contra el orden constituido, contra los deberes conyugales y de lealtad feudal. Y siempre se contraponen a ellos como valores. Tristán e Isolda, Lanzarote y Ginebra, Abelardo y Eloisa, Pablo y Francisca son traidores y adúlteros, pero a su vez – y ésta es la paradoja específica de Occidente – también son héroes.<sup>331</sup>

Individualidade e colectividade formam um equilíbrio onde cada um precisa do seu espaço e do seu valor. Mas, se um esmaga o outro, produz-se um desequilíbrio. Como consequência deste desequilíbrio, forma-se uma polarização que, por sua vez, cria uma confrontação entre os pólos, que, no melhor dos casos, resulta numa conciliação. Mas, quando uma das partes se erige como única e absoluta, a semente e a floresta entram em colapso. Em *Jornada de África* vemos de que maneira a individualidade, o sujeito subjectivo é apagado pelo predomínio do duplo. Aqui encontramos contornada a confrontação do indivíduo contra um destino que na tragédia clássica era representado pelos deuses, e, neste caso, estes adoptaram a forma do contexto social, cultural e histórico contido na figura de D. Sebastião. Mas o fundamento não muda: o indivíduo segue debatendo-se contra o que fica de fora, sejam os deuses ou a estrutura social, histórica ou cultural.

O caminho individual<sup>332</sup> que leva ao desenvolvimento da individualidade, como já se disse, apresenta-se muitas vezes sob o signo do amor, no caso de Sebastião, por Bárbara. A tentativa fracassa, mas vejamos como acontece. Temos um jovem estudante de Coimbra, Sebastião, que, alistando-se no exército, é enviado para a guerra colonial em Angola. Desde o momento da sua partida para África, estranhas coincidências e

---

<sup>331</sup> Francesco Alberoni, *Sexo y amor, op. cit.*, p. 183.

<sup>332</sup> “La individuación es un ideal que significa como premisa fundamental, fidelidad para con la ley propia. Impone, en muchos aspectos, un alejamiento de las normas colectivas convencionales para seguir el propio camino. Pero ¿qué significa el camino propio? Las convenciones sociales protegen contra las fuerzas oscuras de la naturaleza humana, resguardando al individuo de su propia naturaleza, de sí mismo. El camino auspiciado por las conveniencias de orden social, político o religioso es el transitado por la abrumadora mayoría que se desarrollará a partir de un método colectivo; una protección pagada al precio de la propia integridad. Y sin embargo, este camino no será nunca considerado como un ideal, porque significa fuga de las consecuencias del propio e individual desarrollo. El mecanismo de lo conveniente mantiene a los hombres en la inconsciencia, que les permite seguir, como los animales, las rutas conocidas desde tiempos atrás sin obligarles a decidirse conscientemente.” Carl G. Jung, *Realidad del alma*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1946, p. 130.

sincronias evidenciam espantosos e fatídicos paralelismos entre o jovem alferes e o seu homónimo D. Sebastião. A partir desse momento, Sebastião cai num limbo de despersonalização onde o tempo presente é matizado, como sua própria subjectividade, por outros tempos passados, criando uma unidade atemporal onde os acontecimentos repetidos, duplicados, desfilam ritualmente, e onde a sua existência subjectiva é contornada pela sobrenatural projecção nos acontecimentos do seu duplo, tornando a sua jornada tão trágica quanto a de D. Sebastião. No meio destes acontecimentos, apaixona-se por Bárbara, mestiça angolana, que, como símbolo de conciliação, se projecta como um potencial futuro diferente, próprio, individual, não comprometido pela herança centenária e colectiva de um Império. Com este amor, o leitor é levado a imaginar um novo futuro para o alferes, inundado numa guerra que ele mesmo entende como perdida. O final, repetição ritual da batalha de Alcácer Quibir, termina com o futuro sonhado com Bárbara, e Sebastião, o alferes, é engolido na escuridão das areias de África pelo destino repetido dos sonhos de um país. Como se vê, o individual é apagado e banido pelo colectivo. E a força destruidora é D. Sebastião.

No início, o amor em *Jornada de África* apresenta-se com a face da conciliação, ou a possibilidade dela. O amor representado por Bárbara, e tudo o que ela simboliza (nome e mistura de raças),<sup>333</sup> possibilita imaginar um futuro, um caminho próprio (mestiçagem e abertura a novas possibilidades de vida) para o alferes. O nome, já em si mesmo, como o esclareceu na sua tese Fernanda Leitão, remete para a obra camoniana, a poesia e outras viagens.<sup>334</sup> Esse amor, de alguma maneira, parece determinado culturalmente; por outras palavras, parece entrar também no entrecruzamento de coincidências significativas e sincronias, que envolvem o alferes na nebulosidade da sua nacionalidade. Parece querer dizer que também a realização do indivíduo, o caminho individual, está prefigurado na história da sua nação. Quer dizer que na vida do alferes existia a liberdade final de escolher entre um destino ou outro (aquele que viveu ao repetir o percurso de D. Sebastião, ou, por exemplo, fugir com Bárbara), mas ambos estavam já predeterminados pela cultura.<sup>335</sup> Quando Sebastião encontra Bárbara, reconhece tudo o que ela simboliza

---

<sup>333</sup> “Olha para as duas e repara que há nelas um não sei quê, apesar dos olhos verdes de Bárbara e da pele muito branca de Madalena, talvez a boca, talvez a curva dos olhos (...). Um traço africano ou oriental. Sangues cruzados, (...) só as grandes cruzas são capazes de uma tal beleza, Europa, África, Ásia, viva a grande peregrinação lusíada.” Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 156.

<sup>334</sup> Cf. F.J. de Bastos Leitão Pereira, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>335</sup> Quando Sebastião conhece Bárbara, repete um excerto das *Endechas* a Bárbara de Luís de Camões, que fazem alusão à escrava negra com o mesmo nome, pela qual a tradição informa que se apaixonou. Ao reconhecer a repetição das circunstâncias, mais uma vez, entre o passado cultural e histórico português e as suas próprias circunstâncias, o alferes exclama: “É tudo a mesma crónica”. Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 157.

e exclama: “A nossa cultura é uma cultura de mestiçagem.”<sup>336</sup> Apaixona-se pela conciliação que ela representa, pela história de navegantes, de conquistadores e pela beleza resgatada de todas as gestas no rosto dela. Escolher o amor seria escolher a via do poeta, a via de Camões, a via do ser subjectivo por excelência, sendo a lírica o mais pessoal e subjectivo dos géneros. E, sendo Camões imagem e símbolo de amor à pátria,<sup>337</sup> o caminho individual aparece definido como uma conciliação harmoniosa, uma unidade entre o subjectivo e o colectivo, imagem de conjugação entre nacionalidade e subjectividade. A poesia é o caminho da conciliação, o poeta que canta a sua pátria é uma metáfora do subjectivo em harmonia e alimentando o colectivo, fundido nela, mas conservando a sua natureza eminentemente singular. Não é o colectivo que devora o subjectivo e o subjuga, são ambos, juntos e separados. Como diz o escritor,

tudo começou pela poesia. O movimento nacionalista nasceu em volta de uma revista chamada *Mensagem*, repare em mais esta coincidência. Tinha como programa redescobrir Angola através da literatura, encontrar, através dela, as raízes da angolanidade. Assim a poesia se fez arma antes das armas.<sup>338</sup>

E verdadeiramente assim é, todo o movimento colectivo começa pelo indivíduo, por um que pensa, sente livremente e escolhe. Mas o colectivo não deveria engolir o indivíduo. As revoluções nascem naqueles que sonham e sentem o poder da sua vontade e força individual. O homem sempre tem lutado contra o destino que se impõe, desde o primitivo que se resguardava de uma morte segura ao abrigo do calor do fogo, até a estrutura das tragédias clássicas e das gestas míticas dos heróis. Estes são símbolos do indivíduo, do ego na busca da sua libertação; lutam contra a força indomada da natureza, da fatalidade, criando as civilizações. A fatalidade que domina o indivíduo não é gesta heróica, é perda de autonomia frente às forças da natureza e das múltiplas formas em que esta se apresenta: dragão, inconsciente, fatalidade, estrutura social. Quando isto acontece, o herói deixa de sê-lo porque só é herói quem dirige o seu destino, não quem se limita a padecê-lo. Mas em Sebastião, que reconhece uma possibilidade de convergência real para a sua pátria em Bárbara, as forças colectivas exerceram uma tal sedução, que, no fim, se une ao seu duplo em destino, repetindo um ciclo, que se de alguma maneira foi fechado, da mesma maneira o restaura, como a repetição ritualística preserva as tradições.

---

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>337</sup> “Manuel Alegre presta uma homenagem àquele que considera o grande artífice da poesia e o mestre da língua portuguesa.” F.J. de Bastos Leitão Pereira, *op. cit.*, p. 99.

<sup>338</sup> M. Alegre, *op. cit.*, p. 159.

## 5. O colectivo impõe-se

A ambivalência do duplo tem a ver, por um lado, com a possibilidade que outorga para o melhor conhecimento do sujeito,<sup>339</sup> e, por outro, como evidência ou sinal da dissolução do eu.<sup>340</sup> Pode ser usado para poder ver-se a si próprio por fora e por dentro e analisar-se, integrando na sua análise os aspectos desconhecidos de si que se desdobraram. Este desdobramento pode ser simplesmente um sinal da cisão do eu, de uma gradual decomposição da personalidade como unidade. Se adaptarmos estes conceitos ao alferes e a D. Sebastião, entendemos que este, o duplo, é um aspecto da sua natureza que resulta incompatível com a sua realidade consciente; no entanto, é-lhe consubstancial. Na verdade, não pode fugir dele, porque é ele próprio. E este laço indissolúvel vem contornado como traço hereditário centenário.<sup>341</sup> Não só a partir da linha hereditária familiar, mas também como herança de ser português. O alferes é o receptáculo da continuação de um mito cultural pátrio que supera a sua condição de indivíduo.<sup>342</sup> A herança é colectiva e de tal forma consistente e resistente que a sua força como indivíduo se perde na sua identidade com o colectivo. O colectivo prevalece sobre o individual, anulando a subjectividade.

Do anterior se deduz que o duplo, como herança cultural e histórica, é mais forte que a possibilidade de Sebastião se lhe impor e conseguir uma conciliação entre seu ser subjectivo e a herança. O duplo supõe uma ameaça quando é antagónica com o sujeito, quando a tendência ideal seria a conciliação entre ambos os mundos. O aspecto sinistro e ameaçador deste é dado pelo seu total poderio sobre a individualidade, pela força abrasadora que sobre ela exerce. Mas no alferes parece não existir uma verdadeira luta, mas uma gradual aceitação da sua sina. Encontra-se pasmado pelas espantosas e fatais

---

<sup>339</sup> “La concepción del Doppelgänger como producto de la escisión entre lo familiar y lo extraño, lo consciente y lo inconsciente, está vinculada a una de sus aplicaciones literarias más afortunadas: la oportunidad del hombre de conocerse a sí mismo y las consecuencias que se derivan de dicha ocasión. La autoscopia sería en este caso el desencadenante de un proceso de autoconocimiento en la figura de otro que es, en realidad, el mismo yo.” Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 36.

<sup>340</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67.

<sup>341</sup> “Há várias gerações que há sempre um Sebastião na minha família. Homenagem a um avô que se perdeu em Alcácer. Agora calhou ser eu.” Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 76.

<sup>342</sup> A identidade é também, como recorda Eugenio Trías, produto de uma tradição cultural: “el sujeto no se constituye desde sí mismo [...], sino que se halla armado y estructurado desde y a partir de un principio fundacional que le precede, que le es externo y lo inscribe en un orden generacional, a modo de secuencia, sintagma o rol prescrito por un autor que queda fuera de la representación [...] En él se inscriben viejas, oscuras pasiones, culpas, euménides vividas, sufridas y deseadas por series precedentes de padres y antepasados”. Eugenio Trías, *op. cit.*, p. 115.

sincronias que o ligam ao seu duplo, e segue os sinais, seduzido por estes. Se existisse mais equilíbrio entre o duplo e ele como indivíduo, mais oportunidade de conciliação haveria, mas a força deste é esmagadora, e o alferes não é capaz de lutar e escolher livremente, resultando a força do duplo ominosa, incontável e fatídica.

Mas o alferes sabe, tem um critério, uma educação e encontra-se numa situação histórica que lhe permite julgar a sua condição e circunstância; mas nunca o conhecimento foi suficiente para apagar as forças colectivas do inconsciente. O alferes parece, em certas alturas, assumir o seu carácter subjectivo e representar-se a si próprio, como quando, estando dentro da guerra, luta e conspira contra ela. Mas por mais justificada que seja a sua intervenção nesta e ele próprio a renegue, de qualquer maneira parece dúbia e predeterminada essa intervenção, assim como o carácter fatal que tem a sua entrega a ela. Na verdade, é que, em termos práticos e no mundo dos factos, onde verdadeiramente acciona e participa – é chamado Alferes –, é na guerra, fazendo parte do mesmo sonho imperialista do avô. A sua participação nesta, dado o desenlace, parece um cumprimento e a consciência das espantosas circunstâncias que o cercam – das quais poderia fugir e que ao emular se lhes dá mais força –, o conhecimento e a cultura que o alferes tem, não retira nada ao poder do mito, muito pelo contrário, a consciência comprova a sua existência efectiva, contra toda a racionalidade este *existe*.

Clara Rocha explica que Sebastião segue o seu destino por estar contra ele.<sup>343</sup> Por isso é chama a esta jornada “sebastianismo do avesso” e a Sebastião “herói do não”. Mas, como já se disse, Sebastião está possuído pelo peso da carga colectiva que marca o seu destino desde o nascimento, este “não ser” porque vive a partir da corrente delimitada pelo colectivo cultural; o indivíduo anula-se, consciente e contra a natureza. Sebastião sabe e não acredita no sonho imperialista de Portugal, mas cumpre este destino à letra. Sabe que não está bem, mas presta-se como carne para canhão. Isto põe em evidência a força irracional do mito, do sebastianismo. Irracional não num sentido pejorativo, mas sim na sua aceção de não fazer parte da função racional. A força que subjaz à jornada do alferes é mítica, onde a razão é derrubada, e a força do amor, a coragem de se afirmar a si próprio, fica a meio caminho.

No alferes, o amor é confrontado com um destino misterioso e prementório, que se mostra implacável na repetição de datas e factos numa Angola do século XX. Mas não consegue seguir a via do amor, a dos desejos profundos e subjectivos. A via do amor fica

---

<sup>343</sup> Cf. Clara Rocha, *op. cit.*, p. 241.



truncada. É obrigado a seguir, como dever e força colectiva, o caminho do sebastianismo. É neste sentido que se revela a confrontação entre subjectividade e colectividade, entre indivíduo e nação. Mas a tentativa de individuação fracassa e termina-se por impor a figura do duplo/D. Sebastião como força superior e primária.

## 6. O ritual

Os rituais são praticados quando se termina um ciclo. A sua função é reinstaurar a ordem por meio da repetição. Em *Jornada de África*, o alferes foi a vítima sacrificial para tal reinstauração, para a reactualização de um mito, seja este do avesso ou do direito, de ambas as formas é a mesma roupagem com que se veste a nação. A única coisa que verdadeiramente se pode opor ao poder do colectivo é a consciência individual, o desenvolvimento do indivíduo. Neste sentido, o amor é uma porta que atira o sujeito para o confronto e para a descoberta dos próprios limites e para a afirmação da sua unicidade. Mas a jornada do alferes assemelha-se mais a um ritual restaurador do que a liberação do passado por meio da própria libertação do alferes.

*Jornada de África* pode ler-se como um ritual no qual um ser predestinado desde o nome, Sebastião, gradualmente se aproxima do encontro com o seu duplo. Este percurso iniciático descreve uma perda gradual de identidade, a qual será suplantada pelo mito de quem leva o nome. Capítulo a capítulo, as duas identidades, a do alferes Sebastião e a de D. Sebastião, vão progressivamente unificando-se até se converterem numa só, quando ambas se reunirem numa batalha perdida em África. O alferes, ao repetir com o seu desaparecimento o percurso sebástico, assimila-se, incorpora-se no mito.

Mas esta reunião, marcada no encontro vislumbrado entre o alferes e Domingos da Luta, é o clímax de uma gradual despersonalização de Sebastião, que começou desde a sua saída de Portugal com destino a África. Um caminho traçado a cada passo, no interior de uma África que, impertérrita, assiste ao manipular determinado das mãos do destino, as quais, num ritmo antigo, constante e repetitivo – o ritual – guiam sem distúrbios a sina do alferes. O duplo como D. Sebastião fecha a mão sobre ele naquele encontro final, desvanecendo-o no meio do mato, levando-o consigo definitivamente, concluindo a repetição ritual que culmina nesse desaparecimento.

A repetição da viagem do alferes tem características típicas dos rituais sagrados. Estes são representações que marcam uma conjunção entre o tempo - o finito - e o intemporal, o quotidiano e o eterno. O caminho ritual é uma preparação para sair do

quotidiano numa passagem que segue o caminho transcendente das origens, nos primórdios da criação, no início dos tempos. Sebastião – na sua jornada – foi, na repetição dos factos paradigmáticos da primeira jornada, o depositário do cumprimento destes acontecimentos que reactualizavam a jornada do mítico D. Sebastião. E é esta a função dos rituais: o regresso às origens para reactualizar os mitos como paradigmas culturais:

para o homem das sociedades arcaicas, aquilo que se passou *ab origine* é susceptível de se repetir pelo poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Não só porque os mitos lhe fornecem uma explicação do Mundo e da própria maneira de estar no mundo, mas sobretudo porque, ao recordar, ao reactualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Antepassados fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Por outras palavras, aprende-se não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas desaparecem.<sup>344</sup>

A realidade do mito é uma realidade transcendente. A sua existência refere-se a um plano de existência real e absoluto no sentido de este mostrar a origem das realizações humanas; é o plano das “realidades absolutas”.<sup>345</sup> Para o historiador das religiões Mircea Eliade, estas são exemplares porque mostram “o como” e “o porquê” de o mundo ter sido criado. Cada acto humano, o cultivo das plantas, a origem da chuva, o matrimónio, a morte, etc., tem uma realidade última expressa nos mitos. Neles, um deus, os antepassados ou um herói, *geraram* a existência.<sup>346</sup>

Desta maneira, o homem primitivo, ao reconhecer um tempo das origens, dividia o seu mundo entre esse tempo primordial e o tempo que vivia das suas consequências. Por outras palavras, através do mito, experimentava e dividia o mundo entre o sagrado e o profano. A história transcorre no tempo profano, no tempo dos homens e do quotidiano. O tempo sagrado é o mítico, onde o tempo deixa de ser tempo para ser chamado eternidade. Para acederem a ela, os homens da antiguidade voltavam ao estado mítico, representando-o através dos rituais.<sup>347</sup>

É numa espécie de intemporalidade eterna e subjacente que se geram os paradigmas do tempo profano. Assim, os homens primitivos religavam-se com a eternidade mítica para se salvaguardarem da morte, da decadência e do finito; aboliam o tempo histórico e profano com a imitação e a repetição dos actos paradigmáticos da origem:

Um sacrifício, por exemplo, não só reproduz exactamente o sacrifício inicial revelado por um deus *ab origine*, no princípio dos tempos, mas também se situa nesse mesmo momento mítico

---

<sup>344</sup> Mircea Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 19.

<sup>345</sup> “É da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade trans-humana, que nasce a ideia de que qualquer coisa *existe realmente*, que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de dar um significado a existência humana.” Mircea Eliade, *Ibid.*, p. 119.

<sup>346</sup> Cf. Mircea Eliade, *Ibid.*, p. 17.

<sup>347</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

primordial; quer dizer, todo o sacrifício *repete* o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são feitos no mesmo instante mítico do princípio; o tempo profano e a duração são suspensos pelo paradoxo do rito. E o mesmo se passa com todas as *repetições*, ou seja, com todas as repetições dos arquétipos; através dessa imitação, o homem é projectado numa época mítica em que os arquétipos foram pela primeira vez revelados. (...) a repetição de gestos paradigmáticos confere *realidade* a um acto (ou objecto) e é nessa medida que há uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da «história»; aquele que reproduz o gesto exemplar é transportado assim para a época mítica em que esse gesto exemplar foi revelado.<sup>348</sup>

O ritual era uma celebração que recriava, isto é, repetia os feitos e façanhas realizadas por uma figura mítica, um deus, um rei ou um herói cultural para, consolidando a cosmogonia, se renovar numa volta à origem e de certa maneira “abolindo a história”.<sup>349</sup> Assim, o ritual era um meio de renascimento e reactualização dos mitos; retornando à origem, imitava a figura mítica, para depois voltar a inserir-se no tempo profano purificado. Era uma maneira de renascer, de purificação, de reincorporação e revalidação dos símbolos e arquétipos significativos, numa tentativa de reordenar o mundo através da sacralização e da religação com o tempo mítico:<sup>350</sup> “a renovação do mundo e da vida pela repetição da Cosmogonia.”<sup>351</sup> A função da repetição implícita nos rituais é a reactualização das cosmogonias e os rituais são o meio-padrão em que está estruturada a gesta arquetípica. O ritual é o seguimento de um modelo arquetípico que se percorre para se religar ao estado atemporal do sagrado e conseguir a regeneração.<sup>352</sup>

Entendendo o ritual como um percurso iniciático que gradualmente se aproxima, numa repetição dos feitos arquetípicos da origem, ao próprio “Olimpo”, por assim dizer, para renovar o paradigma mítico, a jornada do alferes distingue-se pela sua ritualidade em aproximá-lo do seu homónimo, remarcando a actividade mítica deste e reiniciando-a.

## 7. Jornada e ritual

No segundo capítulo de *Jornada de África*, Sebastião entra numa estrutura fixa e fatídica pelas datas marcadas, de grande relevância na história cultural de Portugal: “Talvez Sebastião tenha sido condenado a partir nessa data.”<sup>353</sup> “Está visto, Junho é o

---

<sup>348</sup> Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 50.

<sup>349</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

<sup>350</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>352</sup> Cf. Mircea Eliade, *Aspectos do mito*, op. cit., p.119.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 25.

mês do embarque...”<sup>354</sup> A partir deste ponto, os acontecimentos que o rodeiam saem do tempo profano e fundem-se e sincronizam-se com aqueles que viveu um dia el-rei D. Sebastião. Neste novo espaço ritual e sagrado, ambos sucedem juntos, paralelos, como se o tempo decorresse em espiral onde o alferes se encontra num extremo ligeiramente acima de outro extremo, ligeiramente abaixo, onde D. Sebastião e seus homens partem simultaneamente para África.

Agora, o destino tem um nome para o alferes: D. Sebastião, o outro, o seu duplo – ou de quem é duplo –, cuja vida é o seu paradigma e padrão, está prestes a repetir-se. É uma coisa marcada. O nome é essência e o alferes recebeu esse destino como herança familiar que vem do passado, que vem das origens. O duplo aparece como uma força cultural, histórica, baseada nas esperanças e no imaginário secular de um povo. Desde que Sebastião vai para África de avião, a sua vida decorre em duas bandas, naquela marcada pelo destino e pelo duplo, que representa as forças colectivas da sua nação, e naquela vivida no seu coração, inspirada pelos olhos verdes da hospedeira, Bárbara.

As coincidências das datas marcam uma simultaneidade: “É o ritmo da partida, quer se queira quer não. (...) Não há nada a fazer, esta é a métrica, de nau ou de avião é a mesma coisa.”<sup>355</sup> É o início da conta regressiva, o ritual iniciado; Sebastião está a cumprir o seu destino. Desde esse momento, o alferes já não é só um sujeito entre outros, é a personificação de uma figura mítica:<sup>356</sup> “...o dedo apontado para ele”.<sup>357</sup> Segue um destino, sendo neste caso equivalente à fatalidade, oposto a liberdade, oposto ao caminho individual, no qual o indivíduo, conhecendo-se a si mesmo, se conquista na descoberta de quem é, conciliando os aspectos dissociados da sua personalidade; realiza-se seguindo o próprio caminho.

O percurso do alferes Sebastião desde Portugal até África, desde os sonhos de Coimbra até à guerra em África, assemelha-se, ou melhor, é um ritual cíclico de renovação, porque segue um ritmo sincrónico que invoca os tempos em que a história teve início, onde se responde aos *como* e *porquê*. O alferes é o eleito para emular e realizá-lo e, assim, manter a ordem cultural renovada.

---

<sup>354</sup> *Ibidem*.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>356</sup> Desde que o alferes vive um ritual no que gradualmente se aproxima da personagem mítica (D. Sebastião), ele é carregado de *maná* ou *numen*, portanto, é portador do mistério. A sua atitude consciente não lhe tira a importância do seu protagonismo no ritual.

<sup>357</sup> Mircea Eliade, *Aspectos do mito*, op. cit., p. 27.

Nos rituais, o tempo detém-se, ou melhor, sai-se da temporalidade para ser um com o deus ou herói a emular. Chega-se a uma completa identidade com o deus ou herói originário quando se completa a repetição ritual da façanha originária. Antes da culminação, o rito é um encontro gradativo, um processo iniciático de preparação. O sujeito/vítima sacrificial perde a identidade para re-criar o mito, identificando-se com o deus ou herói. Assim, na culminação, o deus é completamente incorporado, repetindo o início dos tempos, renovando-os e restabelecendo a ordem.

Sebastião começa a sua viagem iniciática apercebendo-se de ser depositário de seculares identidades, assim como de ser o rapaz que estudou em Coimbra, que namora e sonha em poesia, que é impressionado pela imagem de uma angolana de olhos verdes, símbolo de mistura, de conciliação e de integração. Esse amor de olhos verdes aparece como o ideal de uma vida possível, a de Sebastião, com nome e apelido próprio, cujo nome é seu. O homem que merece a vida, o indivíduo que a procura e nessa procura a faz única, não a vida de um sonho colectivo, não a vida de um herói anónimo nacional: a vida de um ser único amado por alguém único, um indivíduo.

Neste sentido, o indivíduo e o colectivo são antagónicos. O duplo do alferes emerge das sombras centenares do passado histórico português, atravessando-o. D. Sebastião aparece como o mito, o deus que exige entrega e repetição. O duplo, sendo assim, é uma personificação cultural arquetípica, que subjaz à identidade do alferes, marcando o seu destino. É um mito vivo porque atravessou os tempos e os acontecimentos históricos para levar o seu homónimo a viver e rememorar a batalha fatídica que o viu nascer como mito. A tradição é mantida nos ritos, na repetição, no sacrifício. O elemento perturbador é o facto de que este duplo mítico usurpa uma individualidade. Fere a semente do que é mais caro ao Homem, o seu próprio desenvolvimento subjectivo, o seu próprio destino como indivíduo.

As grandes criações humanas, os avanços da humanidade são dados através da individualidade. São os indivíduos no desenvolvimento da subjectividade que levam o colectivo sempre para a frente. Os mitos apoiam este caminhar, mas existe sempre o perigo de se ser tragado por eles, estes são forças colectivas que estruturam a vida do Homem. O indivíduo deve ser apoiado por estes para se desenvolver, não para ser a repetição do que já foi. Cada vida é única e Sebastião vive a sua perda de identidade, a expropriação da sua vida individual como a frustração do próprio caminho. Este caminho via-se projectado no amor por Bárbara e em tudo o que ela representa: conciliação, abertura, liberdade, futuro, criatividade e coração. Mas Sebastião é levado pela força

colectiva do seu duplo e fica perdido na poeira da indeterminação. Um ritual sem glória, nem aplausos; um ritual silencioso.

A consciência, a aversão que a guerra causa em Sebastião nesta segunda jornada de África, é sintoma de uma maior consciencialização do significado do sonho imperial. É o alferes como ser subjectivo, como indivíduo livre e não como predestinado quem diz não. Tem consciência do erro. Mas todos, ele e os outros – nomes de Alcácer: Miguel de Noronha, Alvito, Jorge Albuquerque Coelho, Duarte de Meneses –, são levados por forças superiores a estas tentativas de libertação, de desenvolvimento da individualidade.

No seu trabalho sobre *Jornada de África*, Roberto Vecchi explica que, ao repetir o ciclo da primeira jornada, a jornada do alferes leva em si a tentativa de confiná-la dentro do tempo histórico; historicizá-la e situá-la definitivamente nos confins históricos do tempo:

Sebastião non è qui il sovrano destinato a creare con la propria scomparsa il mito, ma è il sottotenente ribelle inviato in Angola e destinato a ripeterne differenzialmente il mito, su cui incombe la fatalità tragica di rigenerare in sé la ritualità archetipica della scomparsa, con l'intento però risolutivo di spezzarne l'epifania ciclica e consegnarlo definitivamente all'uomo storico.<sup>358</sup>

Nós não concordamos com esta explicação. Esta poderia ser a intenção original que subjaz ao texto,<sup>359</sup> como já escreveu João Medina: “o romance de Alegre não deixa de abrir uma porta de algum modo surpreendente ao próprio mito sebastianista, ainda que fosse sua intenção enterrar a guitarra doente e louca que cantara a arremetida de 1578 e,

---

<sup>358</sup> Roberto Vecchi, “La guerra coloniale tra genere e tema: «Jornada de África» di Manuel Alegre, in: *Dalle armi ai garofani*, Roma, Bulzoni Editore, 1995, p. 55.

<sup>359</sup> “O fechar do ciclo parece ser, pois, a ideia fulcral da obra, que obrigará Portugal a voltar a si, passo também ainda mais difícil do que perder África. A dúvida acomete Sebastião: «Portugal fez-se para fora, não sei se conseguirá regressar, ou melhor, não sei se voltará, se é que se pode voltar de uma viagem assim.»” Manuel Alegre, *Jornada...op. cit.*, p. 228. Mas para o fechar do ciclo (ou do círculo) ser possível tem de haver, por um lado, uma linha de continuidade – e daí o paralelismo de dois Sebastião – e, por outro, o sentido inverso dessa linha – o modo como o alferes Sebastião é o *outro* do «avesso» (palavra que o narrador constantemente utiliza), um «herói do não», como também se dirá.” Maria das Graças Moreira de Sá, “Jornada de África de Manuel Alegre: O último Sebastião ou o fechar de um ciclo histórico”, in: *As duas faces de Jano*, Lisboa, 1999, pp. 178-179. Mas este ir de sentido inverso à linha de continuidade, numa excomunicação, como parece ter sido a intenção do autor, resulta numa repetição, e o sentido “avesso”, mais uma pretensão do que uma “realidade”. O sentido de “avesso” – como se verá mais adiante – baseado na atitude de Sebastião como contrário a guerra e ao colonialismo, e que o posiciona como um anti-Sebastião e, portanto, com a capacidade de excomungá-lo, sendo e não sendo D. Sebastião, é uma atitude que não o define na sua totalidade. A presença do duplo é um sintoma da cisão da personalidade. Neste sentido, a complexidade do alferes vai para além da sua primeira posição anti-colonialista. Nele habita um D. Sebastião, e sua aversão à guerra não é mais do que uma polaridade da sua própria contradição interior, sendo que no final é o duplo quem termina por dominar essa contradição, fazendo com que a questão do “avesso” não seja realmente cumprida. Por outras palavras, a polaridade interior sebastiana, ao se impor, desactiva a posição “avessa” do alferes. Isto ver-se-á com maior profundidade mais adiante.

depois, a de 1961”.<sup>360</sup> Mas ao ser a segunda jornada uma repetição exacta, no sentido de também ter um desenlace idêntico ao da primeira, o único que se manifesta com ela é a descrição dum processo ritual como foi entendido por Mircea Eliade, como vimos antes. No ritual do alferes reinstaura-se e recria-se um tempo sacro, um tempo fora do tempo que no final permanece como paradigma ao ser reelaborado por este. Quer dizer, a jornada do alferes reinstaura e não reduz ao tempo histórico o mito do desaparecido D. Sebastião, porque cumpre com os elementos que definem os rituais: saída do tempo profano para entrar no intemporal das origens que se estão a emular; repetição destes feitos arquetípicos, cuja razão para se repetir é a de reinstaurá-los; culminação idêntica no ritual do feito paradigmático.

Reduzi-lo ao tempo histórico teria sido, por exemplo, se Sebastião tivesse voltado com vida Sebastião, dado que, ao desaparecer, como o primeiro, na indefinição, mitificasse. Isto poderia ter sido uma reelaboração. Ao regressar, o alferes teria adquirido um estatuto histórico, pois a este regresso seguir-se-ia uma vida inserida no tempo quotidiano histórico: possível matrimónio, filhos, velhice, degradação e morte – um percurso vital humano. Ao desaparecer, adquire, no entanto, conotações míticas, pois, ao não se encontrar um corpo mortal, este situa-se para além da mortalidade; por outras palavras, entra na eternidade do tempo do indefinido, fora da condição humana, no solo da imortalidade, entra no solo do sagrado reafirmando o desaparecimento de D. Sebastião.<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> João Medina, “O mito sebastianista hoje: dois exemplos da literatura portuguesa contemporânea: Manuel Alegre e António Lobo Antunes”, in: *Literatura, artes e identidade nacional*, actas dos 3º Cursos Internacionais de Verão de Cascais, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, p. 211.

<sup>361</sup> “O paralelismo de identificação entre o primeiro Sebastião e este último obrigava, para que o fechar do ciclo fosse efectivo, como toda a estrutura da obra parece denunciar, a um mesmo destino dos dois – o mistério do seu desaparecimento, equiparável ou não à morte. Esperava, talvez, o leitor que o alferes Sebastião morresse de facto, para não deixar atrás de si nenhuma ponte de possível sebastianismo. O ciclo fecha-se – não fosse o alferes Sebastião o símbolo de uma guerra em África já sem sentido, que acarretará a saída portuguesa dos domínios africanos – mas abre-se na multiplicidade de novos sentidos a dar à História, onde outras formas de messianismo ou de sebastianismo são possíveis (talvez um messianismo ou um sebastianismo *do avesso*). Afinal, navegava dentro do alferes Sebastião um Portugal secular que, se devia encerrar um ciclo de cinco séculos de História, tinha de continuar supostamente vivo para construir um novo Portugal, desta vez, assente em pressupostos inversos, pressupostos anti-colonialistas e anti-sebastianistas, que marcam a figura do protagonista. Sebastião tem de se *perder*, como o *outro*, para se poder *achar* de outro modo. Embora a acção decorra entre 1961 e 1962, ele é já, pelas malhas que entretece, prenúncio do fim do regime e da política africana. O final do romance é, assim, fim de um ciclo e anúncio de um outro que está por vir, o de um Portugal de não menos messiânica liberdade, que tinha agora, a partir de 1974, de que todo o romance é sinal, de se (re)inventar outro.” Maria das Graças Moreira de Sá, *op. cit.*, pp. 183-184. Quanto à perspectiva da reinvenção da nação, concordamos com o afirmado anteriormente, mas aqui nós estudamos Sebastião como paradigma do individual, a partir da sua condição humana, e a sua perda não pode ser inofensiva. Espera-se um novo Portugal, baseado no sacrifício do individual, na perda do ser que se imola na espera do ser? Neste sentido, este fechar do ciclo, anuncia outro na espera contínua através do tempo, infinita e paradoxal como a Ouruborus, a serpente que morde a própria cauda. Este perder-se para se encontrar parece uma atitude inerme intrinsecamente niilista e passiva, pois este encontrar-se parece ter de vir como graça divina, pois, de outro modo, não era necessário perder-se,

Roberto Vecchi expõe a tese de que a aceitação do destino por Sebastião, de encarnar o retorno do mito, o sacrifício de se oferecer como vítima, transforma a repetição num anti-ritual:

Il senso del sacrificio di Sebastião si tranforma allora in un poderoso atto sovversivo e antirituale dell'uomo storico che, assumeendo coscientemente il ritorno del mito, ne chiude definitivamente il ciclo, lo storicizza facendone esperienza e può così consegnarlo per sempre alla storia, strappandolo alla eventualità incombente della ripetizione.<sup>362</sup>

Nesta citação explica-se que, ao assumir conscientemente o retorno do mito, Sebastião o historiciza. Nós pensamos o contrário. A aceitação do destino de encarnar o mito é mais um acto niilista, como já se disse no capítulo anterior. A consciência do alferes não gere a situação nem é capaz de conciliar as circunstâncias, pois estas sobrepõem-se aos seus conhecimentos, deixando-o numa constante interrogação sobre o porquê dos acontecimentos. E, muito pelo contrário, a verdade é que está consciente da história mítico-poética da sua nacionalidade e das consequências que levaram à guerra colonial, mas este é o seu limite. O indivíduo neurótico pode ter consciência da sua neurose, mas isso não o torna menos neurótico; continua preso às suas compulsões. Sebastião, para escapar – na nossa opinião –, primeiro, necessitaria assumir-se cabalmente como indivíduo, pois só assim poderia aceder a Bárbara, símbolo da aceitação de todo um mundo para além do mito. Ao perder-se dentro do mito, levado pela sua coesão repetitiva, perde a autonomia; e a consciência, o conhecimento e o pensamento crítico vêm-se reduzidos perante a potência implacável e irracional do mítico.<sup>363</sup>

Roberto Vecchi explica que Sebastião fecha o ciclo ao historicizá-lo com a experiência, mas esta realmente não se concretiza nem é real, porque o desaparecimento de Sebastião situa-se todo, no início, na indefinição. A experiência seria real e realmente se historicizaria se Sebastião, como se disse antes, tivesse regressado para viver a vida de um mortal, mas a única coisa que faz é, exactamente, uma repetição do mito, na qual se volta a evidenciar que, neste caso, o mito se impõe à história, ao indivíduo, pois domina

---

mas procurar. Por isso, a aceitação da perda é reflexo da continuidade subjacente aos cinco séculos de império: a espera. Reactualiza-se o mito. Em relação a se reinventar outro, a ideia de que ser chamado de avesso faz com que, quase magicamente, as coisas, ao recomeçarem, sejam diferentes, contradiz a problemática do duplo que vive o alferes e que denuncia problemas de identidade – e como se viu e verá mais adiante – e com o ritual, que intrinsecamente expõe a repetição das cosmogonias para reactualizá-las, não para excomungá-las. O virar ao avesso D. Sebastião e sair Sebastião o alferes, e querer com isso excomungar cinco séculos de História, parece um jogo de mãos quando estudado da perspectiva dos ritos e do duplo como cisão da identidade.

<sup>362</sup> Roberto Vecchi, *op. cit.*, p. 58.

<sup>363</sup> Os mitos são potências irracionais que, como os símbolos, são imagens que ultrapassam o sistema racional da consciência.



completa e precisamente a consciência do alferes – impõe-se apesar dela –, e apesar de o mundo continuar a girar, existam Bárbaras, outros países e outros caminhos. Sebastião é incapaz de se subtrair à fatalidade do mito, a repetir o seu ciclo, e é levado à perda de controlo da sua identidade. Vecchi explica que, ao assumir conscientemente o sacrifício de se perder, fecha o ciclo. Mas é exactamente o contrário: Sebastião está subjugado pela sincronia e fatalidade dos eventos, está espantado e sem explicações, pelo que a sua consciência se vê reduzida, posta de parte pelo carácter pouco racional dos eventos. Estes deixam-no desarmado, inerme. Não há uma consciência ou controlo sobre os eventos, nem sobre o porquê das coisas, e muito menos um abranger, com a consciência, o poder do mito que, em última análise, é o que controla os acontecimentos: o mito assenhoreia-se da situação, não é a consciência que o faz. Sebastião não tem explicação para o que se passa, portanto, não pode assumir conscientemente nada, nem no conhecimento escolher o que é melhor ou pior; os eventos empurram-no, obrigam-no, levam-no a deixar-se ir, perdendo as rédeas.

Poderia ser, também já se disse, que a intenção do autor tenha sido a interpretação que faz Roberto Vecchi, mas a partir do romance não se pode interpretar assim. Há um fechar de um ciclo, sim, mas na medida em que se reactualiza. Recria-se um evento mitológico que já marcou uma cultura. Ao recriar reactualiza-se e, ao que assistimos como leitores, é ao espectáculo do autêntico poderio do mito que influi e condena, guia e modela através dos séculos, das consciências e das individualidades.

Não falamos da função da obra ao tratar um tema histórico e da sua repercussão como motor de experiência, como explica Roberto Vecchi,<sup>364</sup> falamos do texto em si. Os factos dentro do texto afirmam a proeminência do mito; neste sentido, é mitológico porque o leitor assiste à calamidade do mito e ao seu poderio que volta, se impõe e se mantém incompreensível. Não interessa que o alferes seja um homem culto, sensível, idealista, inteligente e revolucionário, desde o princípio que o seu nome está condenado, como assim demonstra o seu fim. Então, que se poderia esperar de quem não tem nenhuma consciência?

O herói combate e, se morre, fá-lo por combater; e se, em algum momento, parece perder força, arremete depois e conquista. Mas aqui não há conquistas, só destino, cumprimentos e o mundo a seguir o seu rumo. Neste sentido é verdade que é um anti-herói. O que fica é o sentimento da inexplicável e implacável fatalidade do mito. E se o

---

<sup>364</sup> Cf. Roberto Vecchi, *op. cit.*, p. 54.

objectivo é inserir a obra como prefácio dos acontecimentos posteriores, como a Revolução de Abril, não deixa ainda assim de ser verdade que o mito levou consigo e dominou as vontades da segunda jornada de África.

A *Jornada de África* descreve a gradual perda de identidade de Sebastião, em directa proporção à predominância do duplo de Sebastião. Roberto Vecchi escreve, por sua vez:

Ma in questa coscienza dissociata di sé como altro, non è solo l'esperienza lacerante del conflitto ad incrinare l'identità piena del suo "io", ad assecondare la sua deriva alienata: Sebastião, incarnando il ritorno di un mito a garanzia della nazionalità, se fa metafora viva di una perdita di identità più ampia, collettiva, di una generazione, di un intero popolo che non si può più riconoscere nel discorso ideologico dominante che strumentalizza miti ed immagini fondatori della coscienza nazionale per legittimare la propria crociata anche dentro la modernità, come fa nella sua lezione lo specialista anti-guerriglia portoghese, nel ripristinare l'idea di missione civilizzatrice: «estamos aqui para defender cinco séculos de História e assegurar a permanência de Portugal numa perspectiva de renovação e de futuro. Estamos aqui para ser o braço armado da lei, do progresso, da justiça, numa palavra: da Portugalidade»<sup>365</sup>.

Como se pode deduzir, para Roberto Vecchi Sebastião é um símbolo de toda uma geração que é incompatível com a ideologia de um determinado momento da história portuguesa, a que usa os símbolos fundadores da pátria para dominar. Sem negar este ponto, devemos salientar que o mito – D. Sebastião – existe e subjaz a essa ideologia. A força do mito operante, a do regresso de D. Sebastião, não é produto ou simples ferramenta de uma ideologia: daí deriva a sua força. O mito tem sua própria força que se demonstra na sua permanência para além da História e o seu decurso no inconsciente colectivo nacional. E, neste sentido, o fechar de um ciclo não alude só a cinco séculos de História, mas à imaterial consistência do mito que subjaz à pragmática História. A segunda jornada abrange o imaginário português que simplesmente não pode ser fechado com um regresso “a si e a seu estreito rectangular perfil atlântico”.<sup>366</sup> O mito, cujo fundamento são os arquétipos, é cultura e sustentáculo inconsciente de um povo, não desaparece simplesmente pela perda de uma guerra. Por isso, este fechar, iniludivelmente, alude a um recomeço. Em qualquer dos casos, não só seria o representante de uma geração, mas o representante dos portugueses na sua condição de indivíduos, desdobrados e expropriados da própria capacidade de conduzir e dirigir o seu próprio destino, levados, em troca, pela marca arquetípica do mito, que se lhes impõe como encarnação da sua parte cindida, inconsciente, encarnada como duplo em D. Sebastião. Não é só um

---

<sup>365</sup> Roberto Vecchi, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>366</sup> Maria das Graças Moreira de Sá, *op. cit.*, p. 177.

momento histórico, como a guerra colonial, este responde ao todo da identidade nacional, mas não a abarca.

Seguindo a linha de análise de Roberto Vecchi, Clara Rocha, ao referir-se a Sebastião como “uma personagem feita de lúcida consciência que segue o seu destino precisamente por estar contra e por não acreditar na guerra”<sup>367</sup>, parece imunizar o alferes das contradições que o levam a seguir o caminho do mito. E é, muito pelo contrário, esta consciência, paradoxalmente, que acentua o poderio de D. Sebastião, que está dentro e fora da personagem, criando situações muito contraditórias, pois, apesar de este ser contra a guerra, apesar do pensamento e da constante reflexão, o duplo impõe-se na sua própria consciência e nos factos exteriores. Na contradição criada pela sua posição racional e pela alucinante predeterminação do modelo sebástico, este último marca o caminho a seguir e mostra a enorme distância, na contradição, entre o *eu* que reflecte e o que o domínio mítico determina.

A autora, no mesmo parágrafo, acrescenta: “a força que o empurra não é da convicção mas da interrogação”.<sup>368</sup> Se contrapusermos “lúcida consciência” a “interrogação”, descobrimos que a interrogação, o espanto e a própria incapacidade para compreender os acontecimentos o levam até ao final paradigmático da primeira jornada: o mistério que o envolve, a interrogação e o fascínio que estes criam nele rodeiam-no até ao inevitável encontro frontal que o dissolve e leva, precisamente, ao mistério da nacionalidade. Por outras palavras, o mistério da portugalidade é o grande condutor do destino do alferes, não a sua consciência dominante. A consciência lúcida que a autora refere é o próprio questionamento interior, mas este não é equiparável a um domínio consciente sobre a situação. Sebastião é a peça central com que se põe em movimento o ritmo ritualista do mito sebástico e a sua consciência, à qual temos acesso, é o *eu* subjectivo que no final é apagado e posto de lado.

Clara Rocha explica, mais adiante, que a repetição do alferes do modelo quinhentista “não é uma pura reincidência, uma reencenação da entrega desesperada à derrota e ao abismo. O sentido do seu desaparecimento é, paradoxalmente, o duma autodeterminação”.<sup>369</sup> A esta “autodeterminação” nós aplicaríamos uma modificação: determinação. Há uma determinação ritual, estruturada, que pertence ao ritmo mítico da

---

<sup>367</sup> Clara Rocha, “*Jornada de África* de Manuel Alegre: determinação e autodeterminação do herói”, in: *O cachimbo de António Nobre e outros ensaios*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2002, p. 241.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 241.

primeira gesta. O alferes entra e, como já se viu antes, é inserido nela por herança, nome, e, em suma, por destino. E o que se pode chamar autodeterminação é o que nós vimos como um certo espírito niilista de se entregar – na constante interrogação, é verdade – ao predeterminado e não ao autodeterminado:

tenho a impressão de que está tudo escrito, chego a sentir-me a personagem de uma história que alguém há-de contar.<sup>370</sup>

Clara Rocha, apoiando a tese de Roberto Vecchi, explica que, na reencenação do mito, este o esconjura, o devolve à dimensão histórica, “pois consuma um desafio”<sup>371</sup>, e, ao vivê-lo conscientemente, o transforma num acto anti-ritual,<sup>372</sup> libertando-se:

O herói reencontra o sentido da sua condição de réplica ou de *duplo*: cabe-lhe reencenar o mito para o esconjurar, restituindo-lhe a sua dimensão histórica e pondo assim termo à maldição. Deste modo, o seu gesto é simultaneamente um gesto trágico, porque cumpre um destino previamente traçado, e épico, na medida em que consuma um desafio. No limite entre o conhecido e o desconhecido, entre o passado e o futuro, Sebastião avança para o nada como quem se condena e ao mesmo tempo se liberta.<sup>373</sup>

Mas nós já vimos que, embora o alferes tenha consciência dos acontecimentos, isso não quer dizer necessariamente que ele tenha domínio sobre os mesmos, isto é, verificamos que este questionamento consciente tem os seus limites. Pensa, sim, e nós entramos na sua subjectividade, no seu passado e no seu percurso identitário, mas isto não é equivalente a ser consciente no sentido de *saber* qual é o solo que se pisa e conduzir os acontecimentos. O seu pensamento é o seu último reduto como ser subjectivo, mas os factos e as suas acções mostram um ser quase indiferente a esta subjectividade que pensa. A autora expõe que Sebastião consuma um desafio. Mas aqui não há desafio, há um aproximar-se gradativo à culminação de um destino, que se repete à letra. Há um sacrifício, sim: o alferes é a vítima, mas não um herói que nalgum momento está determinado a esconjurar a tirania de um deus ou de uma crença. Simplesmente é capturado pelo passado, seduzido e fascinado pela dinâmica ritualística do mito.

Durante a leitura da obra vemos um Sebastião espantado pelas sincronias e uma perda gradual da identidade em favor do predomínio dos acontecimentos arquetípicos. Assistimos a um ritual que fica consumado com o seu desaparecimento, e onde, finalmente, une a sua vida, o seu destino e a sua identidade, confundindo-se com a de D. Sebastião. Isto contrasta com a conclusão de Clara Rocha, quando a autora explica: “este

---

<sup>370</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 174.

<sup>371</sup> Clara Rocha, *op. cit.*, p. 242.

<sup>372</sup> Cf. *Ibid.*, p. 242.

<sup>373</sup> *Ibidem.*

só se individualiza verdadeiramente no momento da morte ou do desaparecimento, no final do romance, que termina, à maneira dum *western*, como um duelo.”<sup>374</sup>

Para nós, é neste momento crucial que o alferes se entrega totalmente ao seu destino, pondo de parte a subjectividade pela qual lutava e se questionava ao longo do romance. A autora explica que na polaridade entre Sebastião e Domingos da Luta – a mesma conclusão a que chegou Roberto Vecchi – os contornos individuais de Sebastião definem-se com maior intensidade. Mas não é o Sebastião subjectivo quem é enfrentado, mas sim, em primeiro lugar, um representante de um império colonialista, portanto, representante de um colectivo, no qual não age como indivíduo, como o Sebastião que lê poesia, mas em função daquilo que a história nacional e o seu destino implícito o levaram a representar. Por isso, é nesse momento que se desfaz completamente da sua identidade individual e assume completa e totalmente as feições daquilo que representa, isso por um lado. Por outro, o Domingos da Luta, no nível mitológico do romance, não é mais que a força de um destino que joga o seu papel – o do confrontante – nesta derradeira jornada, e que precipita o final anunciado do desaparecimento do alferes. Assim, as forças do destino, no duelo final, encontram-se para realizar a repetição ritual do modelo mítico de D. Sebastião: fecha-se um ciclo e reinicia-se outro, auspiciado este, também, pelo semblante mitológico de D. Sebastião. O alferes Sebastião perde a identidade como figura humana e mortal, dissolvendo-se no espaço do inexplicável e mítico da intemporalidade indefinida, por outras palavras, no inconsciente colectivo. Ao repetir o sacrifício arquetípico, o sacrificador, em plena operação cerimonial, abandona o mundo profano dos mortais e insere-se no mundo divino dos imortais. Se regressasse ao mundo profano, que abandonou durante o rito, sem uma certa preparação, morreria imediatamente; é por isso que são necessários certos ritos de dessacralização para reintegrar o sacrificador no profano.<sup>375</sup>

Sebastião é inserido no tempo sacro na repetição paradigmático dos gestos de D. Sebastião, transformando-se naquilo que imita, pois há uma “*transformação do homem em arquétipo através da repetição*.”<sup>376</sup> De ter um duplo, o alferes passou a ser o duplo do outro, do desejado; por outras palavras, o duplo adquiriu predominância e domínio na unidade cindida que ambos representavam, perdendo-se, portanto, a individualidade do alferes para ficar, no seu percurso vital, como corolário da sua vida, o puro nome:

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

<sup>375</sup> Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno*, op. cit., pp. 50-51.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 51. (Cursivas nossas).

Sebastião e a sua carga simbólica cultural, a capa herdada, pois a interioridade, a subjectividade, foi dissolvida no seguimento do destino. O acto final é o definitivo: o desaparecimento e o nunca encontrar a evidência de uma verdadeira morte é o que possibilita e sugere o possível retorno, um eterno retorno de quem nunca foi dado por morto definitivamente.

## 8. Conclusão

O motivo do duplo problematiza o tema da identidade: “En los relatos sobre duplos, a la pérdida de la identidad se le suma la de la individualidad”.<sup>377</sup> O facto de o alferes ter um duplo, e se tornar logo em duplo de quem era duplo, exemplifica de que maneira o domínio consciente de Sebastião está questionado. Se existe um desafio, é aquele que o estimula a lutar pela sua integridade como indivíduo; mas não reage, deixa-se levar. Sebastião, Belchior e o Conquistador Sebastião conservam uma diferença em relação a outros duplos literários: é que naqueles o indivíduo duplicado luta e até é levado aos limites da sensatez perante os questionamentos sobre a própria identidade que o duplo suscita.

La amenaza del doble desemboca en el miedo del sujeto a la invisibilidad, a no ser, mientras el otro goza de su vida. Es un lugar común que el personaje dude de su propia existencia y llegue a creer que él, y no el otro, es la copia, el intruso, el impostor.<sup>378</sup>

Estas circunstâncias naturalmente geram pavor, porque está em causa a própria existência, é uma questão de sobrevivência, de instinto de vida e de preservação. Por isso, o tema do duplo também é anúncio de morte – está em causa a própria identidade: “The ethical function of the appearance of the double is obviously the same as the ethical function of death, i.e., the loss of existence of the depersonalization of the subject.”<sup>379</sup>

Segundo a nossa análise, a fraca resistência da individualidade de Sebastião perante a presença do duplo é o problema fulcral que se expõe implicitamente. É a particularidade específica; mas a problemática principal do tema é, na verdade, a da oposição dos opostos que está presente e é evidente: indivíduo e colectividade como dois pólos opostos, contrapostos.

---

<sup>377</sup> Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 38.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

<sup>379</sup> Dmtri Chizhevsky, “The theme of the double in Dostoevsky”, in: René Wellek (ed.), *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall Inc, 1962, p. 129.

Os questionamentos em torno da própria identidade no princípio angustiam Sebastião, mas este não chega a sentir pavor, nem resistência ou verdadeira luta. Esta é principalmente a característica que surpreende: o indivíduo é de tal modo dominado e sujeito desde a raiz que a luta salutar, a resistência vital pela própria vida não chega verdadeiramente a expressar-se e desenrolar-se.

A aparição do duplo, como refere T.E. Apter em relação a Golyadkin de *O Sósia*, é evidência de uma verdade atemorizadora, *o indivíduo não é senhor de si*: “This is precisely what Golyadkin cannot believe. The emergence of his double confirms his worst fears: he is not his own master.”<sup>380</sup> E esta é a mesma realidade que o duplo vem demonstrar na problemática do alferes: não há uma tal consciência que domine e esconjure a repetição fatídica do mito, é o indivíduo, o alferes, quem é dominado e despersonalizado, mostrando que o indivíduo não tem a força para tentar sobrepor-se à imposição do colectivo.

A psicologia de C. G. Jung funda-se no “concept of integration of opposites forms the cornerstone of the individuation process. (...) According to Jung, the successfully individuated self is a *coincidentia oppositorum*, or synthesis of light and dark qualities.”<sup>381</sup> Deste ponto de vista, assim como para os românticos,<sup>382</sup> a personalidade humana é uma conjunção de opostos, daí que o motivo do duplo tenha sido especialmente desenvolvido no Romantismo.<sup>383</sup> No nosso caso, infere-se, portanto, que D. Sebastião representaria a parte inconsciente da psique do alferes, pois este não tem verdadeira consciência do real poder do colectivo e da herança cultural sobre si mesmo, nem do poder destruidor desta sobre a sua individualidade, na medida em que a individualidade é culturalmente subvalorizada. Por outras palavras, a realidade do conflito entre indivíduo e colectividade parece omissa enquanto problema real e presente.<sup>384</sup>

---

<sup>380</sup> T. E. Apter, *op. cit.*, p. 61.

<sup>381</sup> Gayana Jurkevich, “Archetypal motifs of the double in Unamuno’s *Abel Sanchez*”, in: *Hispania*, vol. 73, n. 2, Maio, 1990, American Association of teachers of Spanish and Portuguese, p. 347.

<sup>382</sup> “Anticipating Jung, the Romantics subscribed to the notion that true human struggle lay in the urge to integrate good and evil. True evil lodged in the opposition of psychic principles; true good in their reconciliation(...). For the Romantics the polarity Christ/Satan came to signify precisely this need for psychic integration.” Gayana Jurkevich, *op. cit.*, pp. 347-348.

<sup>383</sup> “Ya en la literatura romántica, el doble vino a demostrar que lo desconocido no se hallaba únicamente en los cementerios o los castillos góticos, sino en el mismo ser humano.” Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 59.

<sup>384</sup> “Split personality occurs when an ego rejects its unconscious shadow by denying it access to participation in the adult self. Under these circumstances the shadow splinters away from the personality and assumes the rival existence of an autonomous psychic entity.” Gayana Jurkevich, *op. cit.*, p. 348.

Uma individualidade desenvolvida é a que integra as suas partes divididas, equilibrando a polaridade. Mas Sebastião está subjugado pela sua contraparte, e, embora seja capaz de reconhecer e identificar a existência do duplo, fá-lo como uma força do destino, mais do que como parte de si próprio. Daí que a sua posição perante ele seja mais de resignação ou de aceitação, como de uma força exterior que o rodeia, do que de reconciliação. Para que isto acontecesse, teria primeiro que reconhecê-la como parte de si mesmo e reconciliar-se com ela. O que acontece reconhecendo que a existência do duplo é consequência de um problema que acontece no interior. Este posicionamento de reconhecimento interior permitiria uma maior liberdade como indivíduo autónomo, com livre arbítrio, pois a força do destino, de ser completamente vivenciada como uma potência exterior, passaria a ser experimentada como um problema interno, onde se teria uma maior possibilidade de ingerência e transformação. Dadas estas condições, a verdadeira luta dar-se-ia no interior do sujeito, e a responsabilidade e potencial de transformação ficaria dentro do campo da responsabilidade individual. Daí a importância da subjectividade e o seu papel no desenvolvimento das sociedades. Sebastião, como indivíduo, poderia ter chegado a uma conciliação com a sua herança cultural, sem se deixar dominar e devorar por ela. Reconhecendo o conflito e a contradição como um problema interior em primeira instância, já não seria uma vítima nas mãos do destino, mas um co-participante na construção deste. Desta maneira, o alferes reconheceria que, se, por um lado, acredita na liberdade, nele também existe como herança afundada no seu próprio inconsciente, o sonho imperialista personificado em D. Sebastião.

O desaparecimento de Sebastião não significou um movimento conciliatório, mas um apagamento da própria identidade. Uma das partes da polaridade Sebastião/D. Sebastião desapareceu na outra. Sebastião assimilou-se à identidade mítica, perdendo a própria. Não houve uma conciliação ou integração, mas o predomínio gradual de uma polaridade, na medida em que Sebastião se vai despersonalizando à medida que se aproxima do fim. Entregando-se à força do destino encarnada no duplo, acredita que

Talvez o Quinto Império seja afinal o fim de todos os impérios. O Grande Império do Avesso, o Anti-Império. E talvez seja esse o único sentido possível desta guerra: fechar o ciclo. Talvez tenhamos de nos perder aqui para chegar finalmente ao porto por achar: dentro de nós. Talvez tenhamos de não ser para podermos voltar a ser.

Há outro Portugal, não este. E sinto que tinha de passar por aqui para o encontrar. Não sei se fim ou se princípio. Sei que sou desse país: um país que já foi, um país que ainda não é.<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 231.



Quando escreve esta carta para o poeta, Sebastião tem consciência de que brevemente deixará de ser: “Talvez tenhamos de não ser para podermos voltar a ser”. E nesse entregar-se ao não ser espera o consolo de, assim, chegar a ser. Sabe que existe outra forma de vida, uma outra hipótese de se ser, um porto interior: *eis a chave*. Depois, muda, pensando que, na perda do ser, poderá reencontrar-se. Mas, ao entregar o seu ser, coloca a responsabilidade de *ser* não em si e na própria responsabilidade como agente conciliador da sua própria história, mas na *espera* de que nessa abdicação de si o traga de volta à vida. O mesmo Sebastião explica que o seu ser vive num país que não existe ainda. Entrega-se à força do destino deixando de ser, *esperando*, um dia, voltar a ser, como D. Sebastião. Maria das Graças apontou “[...] o erro de Portugal: a sua persistência em não deixar ser e em também não querer ser, profetizando o final da história e da História.”<sup>386</sup>

Jung exprime uma posição crítica diante da mera adesão do homem à moralidade tradicional, pois tal posição comporta uma forma de existência sob o signo de valores atribuídos coletivamente, que é contrário da existência verdadeira, a qual exige a capacidade de cada um de individuar-se, isto é, de tornar-se si mesmo e, portanto, de ser essencialmente aquilo que é para além do bem e do mal (enquanto valores veiculados coletivamente). Nesta fórmula junguiana existe a crítica ao *moralismo* enquanto conformismo moral do indivíduo, que, pelo fato de ser “uma orientação coletiva da vida”, demonstra ter escassa substância vital para o próprio indivíduo. Desse modo, a moralidade coletiva e o moralismo que dela pode derivar são colocados estreitamente em relação com a *moralidade* de cada um de nós. Com efeito, quando “a norma se torna sempre mais supérflua”, com isso “a verdadeira moralidade cai em ruínas”. E “quanto mais o homem está submetido a normas coletivas, tanto maior é a sua imoralidade individual.”<sup>387</sup>

Sebastião fecha o ciclo com seu próprio sacrifício, mas ao mesmo tempo renova-o entrando num novo ciclo que também *vive na espera*. Um mito que tem o poder de invocar um sacrifício é um mito vivo e o desaparecimento do alferes constata-o. Assim, Sebastião assume-se como um português de “um país que já foi, um país que ainda não é”. Um país indefinido, irreal, no sentido de não estar no presente nem no agora, ou seja, um país que espera por ser. Fecha um ciclo com sua dissolução e passa a formar parte daquele Portugal que aspira a ser, que aguarda a hora de ser, a vinda e a concretização para voltar a ser. Fecha-se um ciclo com esta espera regenerada – pelo ritual do alferes – de voltar a ser.

Se interpretarmos a problemática de *Jornada de África* como uma problemática do indivíduo e da sua dissociação, como já aponta a simples existência do duplo, entramos no solo da contradição interior, onde a divisão “metaphorizes the conflict between the conscious ego and the unconscious contents of a rival shadow personality. The battle

---

<sup>386</sup> Maria das Graças Moreira de Sá, *op. cit.*, p. 183.

<sup>387</sup> Paolo Francesco Pieri, *op. cit.*, p. 328.

between the light and dark sides of the human psyche...”<sup>388</sup> Vemos que Sebastião fica inerme perante o duplo, porque o vive como um problema especificamente exterior. A contradição: o sonho colectivo do Grande Império *versus* os seus próprios sonhos de liberdade e amor não são questionados como problemas interiores. O destino, revestido de sincronias e personificado no duplo, o grande outro, é a herança cultural que se vive unicamente como factos exteriores. E vive à letra a repetição da jornada mítica, espantado e fascinado, envolvido nos sonhos sebásticos de voltar a ser, sem realmente ser ele subjectivamente. E não é porque desiste de ser, desiste da sua subjectividade, deixando e esperando sebasticamente vir a ser algum dia. Por isto, a sua individualidade, na medida em que avança o romance e segue o caminho que o duplo traça, é vivida não a partir do subjectivo, mas a partir do duplo e o que este representa: nacionalidade, herança cultural, história, pátria. E sacrificando o subjectivo de si mesmo, repetindo o ciclo mítico, espera encontrar-se de novo não no real, mas no sonhado: num Portugal que está permanentemente à espera. Mas, se os indivíduos não assumem a responsabilidade do próprio ser, que ser pode ter a pátria?

Sebastião, ao ver o duplo como algo puramente exterior e circunstancial, deixa de ter poder sobre ele, sobre as circunstâncias e sobre si próprio. Ao não se sentir depositário de si mesmo, entrega-se àquilo que ostenta o poder. O poder é deixado no outro, no duplo, nas circunstâncias e no destino. Sebastião entrega-se ao duplo que é o destino, deixando que seja este quem aja nas suas misteriosas sincronias e repetições. É o mito que age no seu lugar, com a sua estrutura e a sua demarcação. Assim, no final, Sebastião transforma-se numa sombra de si mesmo, como o indivíduo vive à sombra do mítico: Sebastião torna-se duplo de D. Sebastião: “o essencial não é o Fim, mas a certeza de um *novo começo*. Ora este recomeço é, a bem dizer, a réplica do começo absoluto, a cosmogonia.”<sup>389</sup> E nós ficamos, como Maria das Graças Moreira de Sá escreve, a assistir ao “fim de um ciclo e anúncio de um outro que está por vir, o de um Portugal de não menos messiânica liberdade...”<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> Gayana Jurkevich, *op. cit.*, p. 346.

<sup>389</sup> Mircea Eliade, *Aspectos do mito*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>390</sup> Maria das Graças Moreira de Sá, *op. cit.*, p. 184.

## Capítulo 4

### O Conquistador

Sólo el nacimiento puede conquistar la muerte, el nacimiento, no de algo viejo, sino de algo nuevo.<sup>391</sup>

El PODEROSO héroe de las fuerzas extraordinarias – el que puede levantar el Monte Govardhan con un solo dedo, y llenarse con la gloria terrible del Universo – es cada uno de nosotros: no el ser físico que se refleja en el espejo, sino el rey que está en su interior.<sup>392</sup>

#### 1. A paródia como duplicação

*O Conquistador* é um romance curto escrito em 1990. Trata-se de uma paródia que narra em primeira pessoa, a modo de autobiografia, as andanças seculares de Sebastião Correia de Castro, natural da freguesia de Colares, concelho de Sintra, desde o nascimento, maravilhosamente portentoso, até os seus vinte e quatro anos. Em contraposição ao mítico rei, este Sebastião transita jovialmente pelo Portugal salazarista, sob o signo de Afrodite. Sebastião vive esquivando a realidade política, entretido e divertido nas conquistas femininas e eventos sobrenaturais ligados à sua natureza de duplo.

O elemento paródico do romance não retira importância ao facto fundamental que nele se trata. Com efeito, os relatos nutrem-se de *realia*, esta poetiza-se, adapta-se esteticamente para agradar ou desagradar, para surpreender e incitar à reflexão, mas tratam-se nela os temas mais graves e sérios, muitas vezes disfarçados ou dissimulados numa paródia, como neste caso.<sup>393</sup> Na paródia, o riso surge do constante contraste entre dois relatos, o parodiado e o parodiante. Na sua definição mais simples, esta é uma imitação burlesca de qualquer tema ou assunto que pode incidir sobre um autor, obra ou até um género literário. Ao existir uma paródia alude-se automaticamente a uma espécie de duplicação. Existe uma primeira realidade e uma outra glosada ou replicada, uma

---

<sup>391</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil... op. cit.*, p. 23.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>393</sup> Cf. Claude Lecouteux, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*, Palma de Mallorca, Editorial J. J. Olañeta, 2005, p. 161.

“meta-ficção”; isto é, uma ficção 1 comentada numa ficção 2.<sup>394</sup> Por outras palavras, a paródia é um recurso intertextual que pressupõe a existência de duas realidades, o que remete directa e fundamentalmente para uma forma de duplicação.

Sebastião Correia, desde o seu nascimento maravilhoso e portentoso, até aos últimos dias dos seus vinte e três anos, resguardado num eremitério, vive sob a sombra do rei, a qual delinea a sua existência, ora projectada em datas significativas, ora em contínuas alusões, similitudes e coincidências de diversa ordem,<sup>395</sup> assim como também no elemento sobrenatural, que subjaz como cenário da sua vida desde o momento do seu nascimento. E é a partir das descrições do nascimento, recordadas por testemunhas e familiares, que podemos reconhecer que Sebastião nasce já marcado por duas forças antagónicas: a de ser um filho divino de sangue real, duplo de D. Sebastião, e, paralelamente, onde radica a paródia, partilha a linhagem de Eros, colocando-o logo no extremo oposto do rei. Portanto, é um Sebastião revivido, sim, e o seu duplo paródico também, como se verá. A partir das descrições de como foi encontrado na praia, sabemos que nasce do mar como Afrodite, e como Eros nasce de um ovo, onde é encontrado “com a cabeça, as pernas e os braços de fora.”<sup>396</sup> Ser duplo de D. Sebastião, e ao mesmo tempo sê-lo como filho de Afrodite, cria uma dualidade que determinará totalmente a vida e a personalidade do protagonista.

Segundo as lembranças dos pais adoptivos e da avó, na véspera do 20 de Janeiro Sintra tremeu fantasticamente:

... caíra sobre a serra de Sintra a tempestade mais tremenda de que as pessoas se lembram (...) relâmpagos ao norte e vento forte, se do sul vem, chuva também. Mas não foi chuva o que veio, foi uma catarata caída do firmamento... O horizonte desapareceu completamente, uma escuridão de estanho esfumado avançara (...) Minha mãe garantia que três vezes a terra tremera. E o meu sisudo pai (...) opinava que naqueles momentos a Serra era um ventre de grávida percorrido pelos abalos que antecedem o parto.<sup>397</sup>

E se estes testemunhos não fossem suficientes para se acreditar neste nascimento sobrenatural, os próprios sonhos, mesmo na idade adulta, viriam a confirmá-lo.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> Cf. Jorge Sherman Filer, *La parodia y el poder: Carpentier y García Márquez: desafiando el mito sobre el dictador latinoamericano*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003, pp. 48-49.

<sup>395</sup> Além de nascer na mesma data “com 400 anos de diferença (20 de Janeiro de 1554-1954); os pais adoptivos de um e reais de outro têm os mesmos nomes, os traços físicos são idênticos, inclusivamente nos seis dedos do pé direito; psicologicamente muito os aproxima: a imaginação feroz, a índole introvertida, a atracção pelo desconhecido...” Isabel Pires Lima, “O regresso de D. Sebastião – Narrativa e mito na ficção portuguesa contemporânea”, in: *Revista da Faculdade de Letras <Línguas e Literaturas>* Porto, XIV, 1997, pp. 261-262.

<sup>396</sup> Almeida Faria, *O Conquistador*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990, p. 15.

<sup>397</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>398</sup> Cf. *Ibid.*, p. 17.

Sebastião nasce, pois, da natureza, sem pai nem mãe conhecida, mas recolhido e adotado pelo faroleiro João e a sua mulher Joana. Perante tais referências extraordinárias tornou-se óbvia a ligação entre a criança e o rei, e a notícia do nascimento começou a circular como lenda da reencarnação de D. Sebastião. E não só, como já se referiu antes, os elementos intertextuais do texto remetem-nos não só para o nascimento de um rei, mas também o de um deus e um herói, em virtude de todos os elementos sobrenaturais que rodearam esse nascimento.<sup>399</sup>

*O Conquistador* está construído num estilo narrativo circular, iniciando e terminando com Sebastião resguardado num eremitério à espera do momento crucial do vigésimo quarto aniversário. O romance é um processo rememorativo e reflexivo em primeira pessoa sobre a vida de Sebastião, numa tentativa de este descobrir o mistério da sua identidade. Sebastião aguarda pela revelação e conclusão definitiva dos eventos que o delimitam como duplo do rei, morrer ou viver: ser ou não ser, em suma.

Assim, encontramos aqui uma personagem marcada fatalmente desde a nascença, com uma identidade constituída e totalmente determinada pelo contexto cultural e histórico; por outras palavras, uma personalidade perfilada em oposição ou compensação à do rei D. Sebastião, que aguarda pela sentença sobre o próprio ser numa passividade perturbadora.

Rodeada de maravilhas sobrenaturais, a vida de Sebastião começa marcada e circunscrita por um reduto mitológico fechado, acentuada pelo imaginário supersticioso familiar e social, que o constringe a certos deveres e expectativas. A sua infância passa-se entre gente do mar e pessoas do povo. Cresce assim num ambiente denso em superstições, sabedoria popular e ominosos presságios paródicos sobre ele ser a reencarnação do esperado rei,<sup>400</sup> o mesmo que o faz conformar a uma identidade oposta baseada naquilo que este não havia sido:

... o personagem tem clareza de sua aproximação estreita com o rei português, o que o faz buscar formas de escapar desta espécie de camisa de força. O enredo vai construindo-o exatamente nas similitudes que, ao mesmo tempo em que os aproxima, os tenta distanciar. Já a data em que o personagem veio ao mundo, pontilhada pelo elemento do fantástico e do maravilhoso e de nascimento de seu homônimo, 20 de janeiro, é comentada pelo protagonista, por ter relação com o dia de S. Sebastião.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 15-19.

<sup>400</sup> Cf. *Ibid.*, p. 19.

<sup>401</sup> Willson Galliciano, *Figuração literária de D. Sebastião em o Conquistador de Almeida Faria*, dissert. de mestrado, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 85.  
<http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24971/DISSERTACAO%20DE%20MESTRADO%20WILSON%20GALLICIANO.pdf?sequence=1> (fonte consultada em Janeiro de 2017).

Embora já prefigurada no seu nascimento, a tendência amatória de Sebastião representa o contrapeso que este encontra para contrabalançar a suspeita supersticiosa de sê-lo efectivamente. Assim, perfila a sua personalidade como oposto do rei: amante das mulheres, instalado na própria masculinidade, da qual se orgulhava, extrovertido e atrevido. As suas batalhas encerram as várias experiências e vicissitudes centradas no esquema da conquista, salpicadas de acontecimentos extraordinários e com o paralelismo que o ligam a D. Sebastião. Se este último viveu orientado para as armas e para a guerra, o novo Sebastião segue um comportamento de marialva, que o confirma como um conquistador. Mas vejamos que este indivíduo, carregado pelo passado histórico do seu país e pelo desejo da avó e de amigos e conhecidos de ser a reencarnação do Desejado, no fundo só consegue construir uma personalidade em oposição à outra: filho de Afrodite em contraste com D. Sebastião. E a pergunta que cabe fazer é: que tipo de indivíduo – segundo o conceito de individualidade como o motor de desenvolvimento humano – é este? Se relembrarmos o conceito de individualidade antes estudado, vemos que Sebastião, como modelo de indivíduo, é esmagado pelo contexto cultural e coarctado na sua liberdade de ser. A opção de construir e desenvolver a individualidade passa pela estreita peneira da carga histórica e cultural. A sua responsabilidade, antes de tudo, é ser português, a liberdade para ser outra coisa que relativize a sua portugalidade e sair do contexto limitado da herança cultural é-lhe vedada, como se verá mais à frente.

## **2. Sebastião, o amante**

Já que Sebastião é um soldado do amor, as referências biográficas sobre este campo são iniludíveis. Assim, ficamos a saber como perdera a virgindade com a sua professora Justina, num sábado ao pé da linha do mar, e sob o olhar de “uma horrenda cabeça de homem com bigode e corpo de serpente”<sup>402</sup> que espreitava numa árvore. Depois veio a descoberta do amor com Clara, uma americana bolseira de passagem em Portugal, jovem “racionalista esclarecida”, alheia ao mundo irracional e supersticioso onde crescera. Clara representa um contraponto e uma ponte secular para o presente; o novo em contraposição à História como herança cultural. A própria individualidade para além de D. Sebastião.

Clara tinha outra atitude em relação à História. Comparadas com o milénário messianismo hebraico, as sebastianices locais eram-lhe apenas caricatas. Gozava com as várias profecias acerca do regresso dos reis desaparecidos, desde que Artur se ocultou na Ilha Encantada e Barbarrosa adormeceu sentado numa caverna da Montanha Mágica. E eu nem me atrevia a

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 50.

contar o que a meu respeito se dizia. Quando estava com ela, achava tudo isto ridículo. Mas a ideia perseguia-me contra minha vontade, apanhando-me desprevenido nos momentos mais inesperados.<sup>403</sup>

No meio do Verão de amor vivido com Clara, Sebastião teve a consciência de não ser livre, de ser efectivamente a reencarnação do Desejado. Dando ouvidos aos conselhos do sebastianista cavaleiro Alcides:

...acabei jogando o jogo de Sebastião, o Desejado. Insistia Alcides que, sendo eu a Reencarnação há séculos aguardada, devia dedicar-me em exclusivo àquilo em que o Outro estrondosamente falhara ao manifestar pelo belo sexo uma aversão extraordinária.<sup>404</sup>

Clara regressou ao seu país e deixou Sebastião sumido em novas conquistas amorosas. Um tempo depois, numa das suas confusões amorosas, conhece uma brasileira radicada em Paris, Helena, para onde decide fugir da tropa. Decorriam então as guerras coloniais e Sebastião, como não podia deixar de ser, e contrariamente a D. Sebastião, opunha-se às guerras. Desde que lera como o herói Ulisses, vivendo com a maga Calipso, abandonara as delícias do seu leito para prosseguir os perigos e as lutas, Sebastião desacredita o herói, achando-o inverosímil. A sua aversão por guerreiros e façanhas heróicas foi constatada nesse momento.<sup>405</sup> Em Paris, sob a alçada de Helena, Sebastião decide tomar parte activa na SUCH: *Société pour l'Usage Convenable des Hommes*. Este era um serviço de acompanhantes masculinos para mulheres sozinhas em Paris. Já nos antípodas de contraste com D. Sebastião, este Sebastião inicia um percurso de gigolô em Paris com enorme sucesso.<sup>406</sup> Isto não o impede de começar também o curso de História na universidade, evidenciando, no meio do quotidiano, a presença profunda das correntes da História Portuguesa como cenário de todas as suas aventuras eróticas e de várias contingências.

Apesar de ter uma vida manifestamente mundana e secular, Sebastião é dominado pelas forças subterrâneas que regem seu destino. Mas estas forças não são os misteriosos fios que tecem a vida de cada indivíduo numa fórmula inimitável e imprevisível. A vida de Sebastião é condicionada pela sua condição de português, que predomina sobre a sua condição de indivíduo. Embora tentasse a vida mundana do erotismo, e o seu mundo quotidiano, aparentemente, tomara um ritmo diferente, a realidade dessas correntes subterrâneas colectivas não são menos reais; de facto, é o que verdadeiramente condiciona

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>405</sup> *Ibid.*, Cf. p. 69.

<sup>406</sup> *Ibid.*, Cf. pp. 118-120.

a sua vida. O poder do mundo psíquico não é uma invenção: um arquétipo pode definir toda uma vida individual ou vidas colectivas. Recordemos a premissa fundamental dominante no pensamento de Jung: a realidade psíquica não é menos real do que a realidade física. Ambas as realidades têm a sua própria importância, realidade e verdade. O facto de o psíquico não ter e de não poder ser submetido à provação da *real thing* não põe em causa a sua importância como criador essencial da realidade física. O psíquico é o solo e a origem onde germina tudo quanto realiza o ser humano. As esperanças, temores, sonhos e ideias vivenciadas por um indivíduo podem estar fincadas tanto em “realidades” concretas ou serem totalmente psíquicas. O que este experimenta é real para ele mesmo, embora não o seja para o outro. A realidade psíquica possui a sua própria validade e a sua própria estrutura. E Sebastião vive envolvido no peremptório compromisso de representar um papel que o limita na sua liberdade de ser um indivíduo, o qual se impõe para além da sua própria realidade e consideração individual. E é assim que no fim da guerra colonial e com a Revolução dos Cravos, não havendo mais razão para ficar em França, decide voltar a Portugal e refugiar-se num eremitério.

Assaltado pelo supersticioso receio de não viver mais que D. Sebastião, e mergulhado na melancolia pela precariedade da vida, refugiei-me há um mês, durante o Natal do ano passado, na ermida da Peninha. (...) Diz-se que o fundador do eremitério aguentou, metido numa gruta (...) trinta e cinco anos seguidos. Não pretendo atingir tal meta. Só quero repensar, até ao ameaçador mês de agosto, o que fiz e não fiz de mim.<sup>407</sup>

No sétimo e último capítulo, encontramos Sebastião fechado em si mesmo à espera da resolução do mistério do seu nascimento por ocasião do seu vigésimo quarto aniversário. Sebastião deambula emocionalmente entre os extremos do cansaço do ser e da vitalidade da juventude. Ora cansado e afundado em si mesmo sem ser nem querendo ser, outras vezes acordando dessa letargia lembrando Clara, como se esta representasse a única experiência autêntica vivida como expressão própria de si; a única mulher lembrada, aquela que em nada se relaciona com sua herança colectiva e cultural, e que se desenquadra de qualquer corrente de acontecimentos predestinados. Pode ver-se aqui a imagem da mulher como incitação à vida e ao desenvolvimento individual do homem, a força para seguir o único e particular caminho. Mas Clara fica distante, Sebastião espera, não é livre, nem sabemos se o será.

Fecho-me sobre mim, volto costas ao mundo demasiado vasto para a minha fadiga. Não me sinto triste nem complacentemente deprimido. Apenas me apetece ficar fora de tudo, entorpecido e mudo, com vontade de dormir, de me ausentar do esforço de existir. Perco qualquer curiosidade, desinteresse-me de todo o género de projectos e, enrolado no casulo de

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 23.



mim, nenhum terror me atinge. (...) Até que, sem razão aparente, saio dessa tépida inércia e volto com euforia à vida que de novo me fascina.<sup>408</sup>

Sebastião, sob o peso da obrigação de ser, da sentença que pesa sobre a própria identidade, é apanhado e dominado pelo padrão de imitação sebástico. Este irrompe na sua vida contrapondo-se à própria vontade, ou o que pode haver dela, pois Sebastião parece não se sentir dono da sua vida. Comparando este estado com o conceito de individuação, Sebastião parece estar no extremo oposto no caminho da realização de si, dominado penosamente pelos aspectos culturais de dever ser, que finalmente o constringiram à vida de eremita. Sebastião, cheio de aflição, espera cercado pelo complexo do mito sebástico.<sup>409</sup>

### 3. Autonomia dos complexos

Os complexos existem no inconsciente até que uma circunstância ou experiência os desperte e os convoque à consciência, levando o indivíduo a agir fora do âmbito da vontade, inclusivamente, em aberta e autónoma oposição a esta. Nesta característica reside o seu poder e a sua capacidade destrutiva: a autonomia dos complexos perante a vontade consciente. Um sujeito dominado por determinado complexo e com consciência dele pode preparar-se mentalmente para o dominar no momento em que este venha à tona. Mas, quando nessa situação, ver-se-á levado a agir diferentemente, a agir como teria previsto. Tal pode acontecer aos homens ou às mulheres, aos insectos ou ao mar, no caso de um temor irracional fincado em algum complexo. Racionalmente, o indivíduo pode compreender que não existe razão para tal temor, mas tais argúcias lógicas actuam com total autonomia da consciência.<sup>410</sup>

Esta situação pode gerar rupturas na unidade da consciência, inclusive até degenerar numa desintegração psíquica.<sup>411</sup> Assim, os complexos parecem ter vida e vontade própria como se fossem seres independentes; o que também se evidencia nos estados anormais

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>409</sup> Segundo D. Sharp, “Los arquetipos se manifiestan a nivel personal (a través de los complejos) y a nivel colectivo (como características de todas las culturas). Jung pensaba que la tarea de cada generación es comprender en forma diferente su contenido y efectos.” Daryl Sharp, *op. cit.*, p. 30. É importante sublinhar que os mitos e lendas são expressões do arquétipo, não o arquétipo em si. Cf. Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente...* *op. cit.*, pp. 11. Para dúvidas sobre os conceitos de arquétipo e complexo veja-se o primeiro capítulo sobre o inconsciente pessoal.

<sup>410</sup> Veja-se Jacobi. *Complejo...* *op. cit.*, p. 19.

<sup>411</sup> Cf. *Ibid.*, p. 20.

da mente, manifestados em fenómenos como as vozes alucinatórias que experienciam os esquizofrénicos, os “espíritos” que “controlam” os médiuns em transe, as personalidades múltiplas nos histéricos, etc.<sup>412</sup> Em geral, os complexos podem levar um sujeito a agir de maneira contrária à sua lógica ou desejo, provocando-lhe reacções exageradas ante fenómenos que, fora da subjectividade, não teriam razão de ser.

Intellectualmente, um sujeito pode estar consciente de um complexo, mas sem conhecer o seu fundo emocional “complexante”. Nesta situação, continuará exercendo o seu domínio até conseguir a sua “descarga” emocional; isto é, até se fazer uma elaboração emocional consciente, porque é por meio da emoção que se pode operar a necessária transformação energética: “Un contenido sólo puede ser integrado cuando su aspecto doble se ha “hecho consciente, y no sólo está intelectualmente aceptado, sino además, correspondientemente, se comprende su valor afectivo.”<sup>413</sup>

Enquanto um complexo permanecer inconsciente e não for compreendido na sua essência, fica eliminada qualquer possibilidade de desactivá-lo, “sólo quedan despojados de su carácter de ininfluenciable forzosidad de automatismo cuando se les hace conscientes.”<sup>414</sup> Sem esta consciencialização, o complexo adquire um carácter de destino e autonomia fora do âmbito da vontade, ao qual o eu fica subordinado. Inexplicavelmente, um sujeito poderá ver-se arrastado para um destino que se repete fatidicamente, como, por exemplo, situações familiares. Como o caso de um rapaz que se apaixona por alguém possessivo como a mãe, ou uma mulher que repete padrões destrutivos da infância na idade adulta:

Si los contenidos inconscientes (...) no alcanzan su “realización”, resulta de ello una actividad negativa (...) Se producen anomalías psíquicas, estados de posesión de todo grado, desde usuales “humores” o “ideas” hasta psicosis. Todos estos estados se caracterizan por una misma propiedad: algo desconocido ha tomado posesión de una parte mayor o menor de la psique, y afirma su propia odiosa y nociva existencia, inmovible frente a todo entedimiento, razón y energía, manifestándose así el poder del inconsciente frente a la conciencia.<sup>415</sup>

Jung, referindo-se à autonomia dos complexos, escreveu: “Todo el mundo sabe, en la actualidad, que uno “tiene un complejo”; lo que no sabe también (...) es que los complejos lo tienen a uno.”<sup>416</sup> Consequentemente, os complexos podem limitar a capacidade de viver de acordo com a forma que se deseja conscientemente, colocando o

---

<sup>412</sup> Cf. Anthony Stevens, *Jung o la búsqueda de la identidad*, Editorial Debate, España, 1994, pp. 42-43.

<sup>413</sup> Jung, *Aion...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>414</sup> Jacobi, *Complejo...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>415</sup> Jung, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>416</sup> Jung, *Energética psíquica...*, *op. cit.*, p. 95.

sujeito, ao mesmo tempo, em situações desagradáveis, e até mesmo nefastas, para o seu bem-estar. Nesta situação, a vida poderia apresentar-se como um campo minado de frustrações, na qual ele próprio acaba por ser, inevitável e inconscientemente, seu reator: “Los complejos que llevamos en nosotros nos hacen vivir en un mundo de proyecciones<sup>417</sup> que, escapando corrientemente a nuestros sentidos, invalidan de modo considerable el valor de objetividad de los testimonios a que éstos nos proporcionan.”<sup>418</sup>

### 3.1. A dissolução

Quando um complexo atinge a sua dissolução, a energia psíquica nele contida redistribui-se, possibilitando uma nova situação que facilita um melhor equilíbrio psíquico.<sup>419</sup> Mas isto só é possível quando se tornam conscientes, quando são confrontados e se consegue a sua *realização*. Tal tarefa exige que se dê atenção à vida íntima e subjectiva do indivíduo e, portanto, é necessário que o indivíduo reconheça que, fundamentalmente, o seu bem-estar depende e vem do psíquico. Isso significaria que, assim como se trabalha para o sustento económico, para se formar uma personalidade civil é preciso também trabalhar com a psique. Estes esforços produzem grandes recompensas:

El yo desarrolla una conciencia mayor y una libertad de acción más amplia, y el arquetipo (núcleo do complexo) que se halla en el centro del complejo se libera de sus adherencias patológicas. El paciente puede eludir así las limitaciones impuestas por el complejo.”<sup>420</sup>

Limitações que, uma vez dissolvidas, possibilitariam o desenvolvimento de uma personalidade truncada por causa da acção de um complexo ou complexos, como poderia ser o caso de um indivíduo com um complexo materno negativo, projectado num mundo terrorífico e hostil. Dissolvido o complexo, este poderia experienciar o mundo sem desconfiança e medo; poderia relacionar-se mais espontaneamente com a vida e com as mulheres, e também com as próprias qualidades femininas. Libertado em certa medida do complexo, a sua relação com o seu ambiente poderia tornar-se mais objectiva e vital.

---

<sup>417</sup> Projecção – explica Jung – “significa un sacar fuera un proceso subjetivo, trasladándolo a un objeto (. .) La proyección es, según eso, un proceso de disimilación, por cuanto un contenido subjetivo es enajenado del sujeto e incorporado de cierto modo al objeto. Los contenidos de que el sujeto se desembaraça mediante la proyección son tanto contenidos penosos, incompatibles como también valores positivos que le resultan inaccesibles al sujeto por alguna razón, como por ejemplo, a consecuencia de una subestimación de sí mismo.” Jung, *Tipos...*, *op. cit.*, p. 546.

<sup>418</sup> Jung, *Los complejos...*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>419</sup> Cf. Jacobi, *Complejo...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>420</sup> Stevens, *op. cit.*, p. 46. (Parênteses nossos).

Na actividade dos complexos evidencia-se a imensa importância e influência que a psique inconsciente tem na percepção da realidade que vive o sujeito. Esta percepção do seu ambiente está determinada por construções que, em muitos casos, ficam inconscientes. Com o reconhecimento deste princípio, possibilita-se uma aproximação à realidade interior; insta-se ao pensamento e à atenção do subjectivo, o que, progressivamente, exerce um contraponto saudável. Por exemplo, numa sociedade onde se priorizam os aspectos colectivos sobre os subjectivos, onde o sujeito sabe aquilo que é suposto ser na sua circunstância social, mas não sabe quem é no seu mundo interior, pois a definição de si próprio radica mais no papel colectivo que desempenha do que naquilo em que ele é único. Cria-se, portanto, um contraponto não centrado numa diferença superficial, mas sim na compreensão do próprio ser que, aos poucos, poderia assentar e desenvolver a subjectividade.

#### **4. Uma paródia de indivíduo**

Poderia supor-se que Sebastião, estando no eremitério num estado de introspecção, e dada a sua atitude de confrontar o seu destino à espera do seu aniversário, começaria um movimento verdadeiramente individual, assumindo uma posição que não é simplesmente a de ser o duplo de outro ser. Este começa a refletir sobre a sua vida, sobre aquilo que não deseja ser, e, como diria W. Galliciano, “...esta tomada de consciência põe em xeque, inclusive, o próprio carácter paródico do romance. Sebastião de Castro assume agora um estado de eu, se individualiza, tenta deixar de lado aquele que foi usado como referência pelo escritor na construção de sua persona.”<sup>421</sup>

Por muito que me agrada a travessia dos anos passados, sou obrigado a reconhecer que não me trouxeram senão ao ponto onde parti. E não me refiro só à geografia; o percurso por dentro ainda avançou menos. Continuo ignorando quem sou eu. Se fui quem hoje julgo ser, se sou quem dizem que fui, se nunca serei mais que não saber quem sou ou quem serei, mesmo assim valeu a pena. E alguma coisa aprendi: quem não quero ser. Não quero ser, por exemplo, o simples gozador, o engatão preocupado com a satisfação da sua vaidade, o sedutor de lábia fácil, disposto em qualquer momento entoar a “canção do bandido”. Por mim tenho dificuldade em perceber o meu razoavelmente bem sucedido acesso às mulheres. Nem lhe chamo sucesso; quando muito trata-se de um apostolado laico, de uma campanha contra a frustração, a tristeza e o desespero nas femininas fileiras.<sup>422</sup>

O estado meditativo que o faz recapitular sobre a própria vida, da qual somos testemunhas na leitura do romance, é só um começo. Nada está definido, pois continua à

---

<sup>421</sup> Willson Galliciano, *op. cit.*, p. 128.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 130.

espera da sentença do destino. Efectivamente, Sebastião evidencia estar nas suas mãos, sem conseguir encontrar nenhuma saída criativa para o seu destino. Mantém a atitude de espera passiva sob a inércia da crença naquilo que representa D. Sebastião (como se não estivesse à espera do seu vigésimo quarto aniversário). Mas, só assumindo que o mito sebástico tem realmente o imenso poder de moldar as suas escolhas e a sua percepção da vida, poderá Sebastião construir verdadeiramente o próprio caminho.<sup>423</sup>

O nome do romance é o vértice onde confluem ambos os Sebastões: ambos pretensos conquistadores em campos de batalha opostos: a guerra e o amor. Conhecido já o trajecto vital do rei, aproximemo-nos deste Sebastião secular nas trincheiras das conquistas amorosas. Como se viu acima, o romance ilumina o percurso vital de Sebastião de Castro, enquadrado nas experiências amorosas e na conquista de uma identidade que o diferencie do seu homónimo. Por conseguinte, irá construí-la em função da distância anteposta à do rei, na contraposição que preencha os vazios deixados pelo outro. Todo o trajecto amoroso descrito será o trajecto de uma busca de identidade contraposta a outra, o que irremediavelmente a sujeita à do seu predecessor.

O caminho de conquistador de mulheres preenche o papel de sombra e de duplo do rei D. Sebastião, e o caminho de conquistador de D. Sebastião preenche o de Sebastião. Sebastião funciona assim como o aspecto não vivido do rei, sofrendo as consequências da parcialidade da atitude consciente deste, já herdada como destino desde o momento do nascimento, o que faz com que a individualidade, o direito a ser único e diferenciado, se veja completamente comprometido desde o começo. E a sua individualidade é tão absolutamente condicionada, que a única coisa digna de menção que parece haver no inconsciente do indivíduo é a herança colectiva de ser português e duplo de D. Sebastião. É verdade que no aspecto consciente existem também as mulheres que, como já vimos, são o refúgio que contrabalança o seu relacionamento com o primeiro. Mas as dúvidas existenciais, os desejos e as aspirações fora do âmbito da nacionalidade ficam em segundo plano, se existir segundo plano. Por outras palavras, o indivíduo emana da nacionalidade

---

<sup>423</sup> W. Galliciano escreve: “É um jogo de busca da liberdade, um novo paradigma que se apresenta e que surpreende. Agora ainda mais frágil, ele pode se jogar no mundo. O protagonista reconhece que está à mercê das forças do acaso. É assumidamente um herói moderno. De épico, apenas a relação com aquele rei que o incomoda, mas que ele tenta guardar no passado. O pretérito é um local olímpico e imaginário, espaço da memória onde dormem os deuses. Apolo e Dionísio não agem mais sobre sua vida, não regem seu destino, não resolvem seus problemas, não harmonizam seus conflitos.” W. Galliciano, *op. cit.*, p.116. Nós pensamos que esta descrição de uma atitude tão resoluta ainda não está completamente presente. Seria a atitude certa para resolver o conflito de Sebastião, mas o que Sebastião mostra é ainda uma atitude passiva nas mãos do destino para resolver o que vier a acontecer.

e é condicionado pelos referentes delimitados pela repetição do passado, como se entende o facto de ser um duplo à espera de uma morte anunciada. Por tudo isto, o caminho de Sebastião é estéril no sentido de não ser criativo, situação que o confina ao eremitério, à espera da confrontação entre a História (D. Sebastião) e a própria história. Só nesse encontro, e depois dele, Sebastião poderia ser verdadeiramente criativo com a sua vida, e começar a construir uma identidade na qual a portugalidade fosse um elemento entre outros, formando assim uma personalidade para além das fronteiras da nacionalidade.

## 5. O duplo

O tema do duplo como oposição de contrários faz parte da Literatura do Ocidente. Reveste-se de diferentes aspectos e modalidades, cada um profuso em ramificações e variedades mas, em termos gerais, estes reflectem e abrangem a problemática relacionada com a luta de contrários e a unidade implícita neles. O duplo é polaridade, alteridade e dualidade. Pressupõe a divisão e a unidade, a luz e a sombra, a noite e o dia, o esquerdo e o direito, o masculino e o feminino. Evidencia, na existência de um princípio, o seu oposto, sublinhando assim a qualidade simétrica do universo. Citando Denis de Rougemont, o filólogo espanhol Juan Bargalló escreve:

dicha oposición de contrarios constituye un supuesto básico en la doctrina de los más antiguos pensadores de Occidente, como Heráclito y Platón, está latente en el mito de Edipo, se manifiesta, bajo las formas más diversas, en las páginas de la literatura de todos los tiempos, y determina uno de los capítulos destacados de la crítica moderna (...). El desdoblamiento quizás no suponga más que una metáfora de esa antítesis o de esa oposición de contrarios, cada uno de los cuales encuentra en el otro su propio complemento; de lo que resultaría que el desdoblamiento (la aparición del Otro) no sería más que el reconocimiento de la propia indigencia, del vacío que experimenta el ser en el fondo de sí mismo y de la búsqueda del Otro para intentar llenarlo.<sup>424</sup>

O duplo, em primeiro plano, reflecte a questão da unidade cindida; cisão que se pode expressar como dissociação, harmonia, conflito, ou evidenciar a existência de realidades alternas. Assim, o duplo tem-se manifestado na história da cultura e na mitologia como os irmãos gémeos. Estes fazem parte de todas as mitologias do mundo, com maior ou menor importância, simbolizando essencialmente “o estado de

---

<sup>424</sup> Juan Bargalló Carraté, “Hacia una tipología del doble: el doble por fusión, por fisión y por metamorfosis”, in: *Identidad y Alteridad: Aproximación al tema del doble*, Sevilla, Ediciones Alfar, 1994, p. 11.

*ambivalência do universo mítico*”,<sup>425</sup> as forças antagónicas e duais de tudo o que se manifesta:

Quaisquer que sejam as formas sob as quais eles são imaginados: perfeitamente simétricos, ou um obscuro e o outro luminoso, um voltado para o céu e o outro para terra, um negro e o outro branco, vermelho ou azul, um com cabeça de touro e o outro com cabeça de escorpião, exprimem, ao mesmo tempo, uma **intervenção do além** e a **dualidade** de todo ser ou o dualismo das suas tendências, espirituais e materiais, diurnas e nocturnas. É o dia e a noite, os aspectos celeste e terrestre do cosmos e do homem.<sup>426</sup>

As diferenças ou semelhanças dos gémeos representam de maneira simbólica o estado em que as forças antagónicas se relacionam. Por isso, se, por um lado, estas são espelho da dualidade, por outro, paradoxalmente, podem também ser exemplo do estado de equilíbrio originário destas forças. Assim é quando os gémeos são completamente idênticos, simbolizando então o equilíbrio dos contrários, a harmonia implícita na contradição, a superação da tensão dos opostos: “não exprimem então senão a unidade de uma dualidade equilibrada. Simbolizam a harmonia interior obtida pela redução do múltiplo à unidade.”<sup>427</sup>

O Homem vive imerso na dualidade: noite e dia, aberto e fechado, húmido e seco, acção e reacção, nascimento e morte, etc. Este antagonismo, que está representado no mundo natural, faz parte da natureza intrínseca humana. Assim, na religião, o ser humano está entre a virtude e o pecado, no direito, entre a justiça e a injustiça, na economia, entre a pobreza e a riqueza, na política, entre a paz e a guerra, e entre Eros e Tanatos na psicanálise:

Dualitiy was to take part both in the Freudian and in the Russian revolutions: to the second of these it brought the dialectic of Hegel, with its progressive leaps and interplay of opposities, and it also brought the quasi-religious duo of exploiters and exploited, ‘them’ and ‘us’. Marriage came to be conceived- by Yeats, for instance, and D.H. Lawrence- as a union of complementary opposites, and so did many other arrangements.<sup>428</sup>

Este conflito humano viria a ser cristalizado e elaborado na literatura, entre outras formas, com o duplo. Nela, a sua aparição e uso é variável e não remete para uma única forma, pois o duplo pode manifestar-se ora como gémeos, máscara ou disfarce – usando uma, escondemo-nos dos outros e ficamos dois, duas caras numa mesma pessoa: a partir

---

<sup>425</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos símbolos*, Lisboa, Teorema, 1982, p. 349.

<sup>426</sup> Jean Chevalier, *Ibidem*.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> Karl Miller, *Doubles*, Miller, Karl, *Doubles. Studies in literary history*, New York, Oxford University Press, 1985, p. viii.

desse momento, eu sou dois (Eu e o Outro) –, ora como espelho, reflexo, sombra, retrato, boneco, ou, inclusivamente, como animal.

No que respeita ao nível narrativo, o duplo circunscreve-se “a unas secuencias narrativas concretas: el encuentro entre original y doble, la usurpación de personalidad en los ámbitos público y privado, la circularidad y la repetición, la duda sobre la propia identidad, o el intento de aniquilar al rival.”<sup>429</sup> Pérez Cervantes resume oito delas:

confusión de personalidades por similitud de apariencia física, identificación por familia y linaje, reproducción de una imagen, fragmentación metafísica de la personalidad, oposición de personalidades (doble complementario), doble rival, persecución producto del miedo a conocerse y el doble como emisario de la muerte o la locura.<sup>430</sup>

Os nomes atribuídos ao duplo também são variáveis e vão desde *sósia* (retirado do *Anfitrião* de Plauto), *alter ego*, até *outro* ou *segundo eu*. Mas foi no Romantismo que o motivo do duplo adquiriu um estatuto mais definido.<sup>431</sup> Instaurado especificamente pelo alemão Jean Paul, influenciado, por sua vez, pela filosofia de Fichte, usou o termo *doppelgänger* pela primeira vez no seu romance *Siebenkäs*, onde define o termo “duplos”: “Dobles se llaman aquellos que se ven a sí mismos”.<sup>432</sup> No Romantismo, o tema seduziu autores como E. T. A. Hoffmann, Adelbert von Chamisso e Guy de Maupassant, entre outros: “Sabe-se que fascinação horrificada exerceram as famosas personalidades duplas no século passado”.<sup>433</sup> Mas, para além de se circunscrever a uma determinada época, o duplo “reaparece de modo persistente en los textos literarios”<sup>434</sup>, abrindo um enorme leque interdisciplinar para o seu estudo, dado que a profundidade a que alude, a multiplicidade e complexidade das suas representações, o torna difícil de definir e enquadrar numa única condição. Na continuação do estudo deste tema, faremos uma sucinta revisão do duplo nas obras literárias mais representativas.

---

<sup>429</sup> Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 15.

<sup>430</sup> Abel Pérez Cervantes, “Las estrategias narrativas del doble literario en “Continuidad de los parques” de Julio Cortazar”, in: *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, número 30, julio-diciembre de 2004, p. 179. [www.escritos.buap.mx/escr30/abelperez.pdf](http://www.escritos.buap.mx/escr30/abelperez.pdf) (fonte consultada em Março de 2008).

<sup>431</sup> “Desde el romanticismo alemán el motivo asumirá una entidad eminentemente subjetiva (...) se concentrará en la contemplación del doble desde y por parte de un Yo protagonista, para el que tal contemplación constituirá un conflicto. A partir de entonces el encuentro con el doble supondrá siempre un encuentro con el destino”. Victor Herrera, *La sombra en el espejo*, México. D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 33.

<sup>432</sup> Elisabeth Frenzel, *Diccionario de motivos de la literatura universal*, Madrid, Editorial Gredos, 1980, p. 101.

<sup>433</sup> Louis Vax, *A arte e a literatura fantásticas*, Lisboa, Editora Arcádia, 1972, p. 39.

<sup>434</sup> Louis Vax, *op. cit.*, p. 24.



## 5.1. O duplo na narrativa. Breve revisão

Uma das primeiras manifestações literárias do duplo aparece na peça cômica *Anfitrião*, de Plauto, e, segundo alguns críticos, já antes, na epopeia de *Gilgamesh* (III a.C.).<sup>435</sup> Plauto, no ano 206 a. C., desenvolveu a problemática do engano, confusão e suplantação de identidades de dois irmãos gémeos na peça cômica *Os dois Menecmos*.<sup>436</sup>

No drama espanhol, usou-se o duplo como suplantador e oposto de um indivíduo poderoso, mas cruel e dissoluto. Assim, em *La ventura en el nombre*<sup>437</sup>, de Tirso de Molina, um duplo, que governa com justiça, substitui um tirano assassinado. Em *El rey por semejanza*, de J. Grajales, um rei colérico é substituído pelo seu duplo, um camponês, que governa com equidade.<sup>438</sup>

O motivo do duplo, em combinação com o motivo do pretendente ao trono, aparece no século XVII em torno de um falso rei Sebastião na comédia de Jerónimo de Cuéllar, *El pastelero de Madrigal*,<sup>439</sup> e em José Zorrilla, no século XIX, no drama *Traidor, infanado y mártir*.<sup>440</sup> O argumento é o seguinte: depois do desaparecimento do Rei Sebastião, e não conformado com o herdeiro Felipe II de Espanha, Frei Miguel de los Santos, num passeio por Madrigal, encontra um pasteleiro, Gabriel de Espinosa, idêntico ao desaparecido rei. Convence-o a substituir D. Sebastião e evitar que Felipe II fique com o trono. No final, o plano é descoberto e o pasteleiro morto pelos espanhóis.

No Romantismo, o motivo do duplo, com o conceito de desdobramento, adquiriu notas muito mais sombrias. Os finais das obras já não são felizes, mas realçam o elemento sobrenatural e misterioso e surge o mágico, inquietante e assustador. Em Ernest Theodor Amadeus Hoffmann, por exemplo, o duplo “llegó a ser determinante de la estructura. Lo implantó en numerosas obras y creó nuevas variantes de gran pluralidad de formas, desarrollando psicológicamente el principio romántico de la polaridad.”<sup>441</sup>

---

<sup>435</sup> Ver Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 17.

<sup>436</sup> Plauto, *Os dois Menecmos*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989. O argumento, segundo Elizabeth Frenzel, teve grande influência na Renascença, em Espanha, com Lope de Vega, no *Palacio Confuso*, mas especialmente na *Comédia dos Erros*<sup>436</sup>, de William Shakespeare, e *Noite de Reis*, do mesmo autor, onde a substituição de irmãos tratada por Plauto se acrescenta a inovação de estes serem de sexo diferente, mas psicologicamente idênticos. Elizabeth Frenzel, *op. cit.*, p. 97.

<sup>437</sup> Tirso de Molina, “La ventura en el nombre”, in: *Obras Dramáticas Completas*, volume 3, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 953- 1001.

<sup>438</sup> Cf. Elizabeth Frenzel, *op.cit.*, p. 98.

<sup>439</sup> Citado por Elizabeth Frenzel, *op. cit.*, p. 99.

<sup>440</sup> José Zorrilla, *Don Juan Tenorio, traidor, infanado y mártir*, Barcelona, RBA Editores, 1993, pp. 144-262.

<sup>441</sup> Elizabeth Frenzel, *op. cit.*, p. 102. O duplo no século XIX obedeceu à crença na polaridade de um eu bom e outro mau, e sua rivalidade e luta. Os românticos e os seus duplos marcaram escritores contemporâneos e posteriores, que viram em Edgar Allan Poe, principalmente, um pai do sobrenatural e

O tema do duplo, especialmente tal como produzido desde o Romantismo, é largamente estudado na literatura psicanalítica a partir de distintas interpretações. Este interesse deve-se, de certo modo, à indeterminação, à ambiguidade, ao misterioso, ao lado mágico da existência que no Romantismo é exaltado – anunciando já a descoberta do inconsciente e os estudos sobre as profundezas da psique que trariam definitivamente à luz a multiplicidade e ambiguidade da alma humana –,<sup>442</sup> e que se personificavam no misterioso outro eu que habita em nós.<sup>443</sup> Sem ser objectivo deste trabalho dissertar sobre tais estudos, remetemos apenas para as interpretações clássicas sobre o tema de Otto Rank, Melanie Klein e J. Lacan que os trabalhos de T. E. Apter analisam.<sup>444</sup> No entanto, como refere Martín López, em toda “recapitulación suscitadas por el doble no puede faltar la referencia al arquetipo de la sombra de Carl Gustav Jung y sus repercusiones en el concepto tradicional de individuo.”<sup>445</sup> Seguidamente, faremos uma revisão sobre a sombra junguiana e alguns tópicos associados ao duplo.

## 5.2. A Sombra junguiana e o duplo

Como vimos, o Romantismo interessou-se pelo duplo como personificação do aspecto escuro e misterioso do ser humano. A esta personificação Jung, dentro do seu esquema de personalidade humana, chamou *Sombra*.

Jung use this term two related but nonetheless different phenomena: the entirety of the unconscious: i.e. everything that we fail to recognize about ourselves; and (2) a specific personification of what a person “has no wish to be” (CW I6, para. 470), “the sum of all those unpleasant qualities” a person likes to hide: CW 7, p. 65n). The shadow is thus a

---

das personalidades divididas. Como menciona Pérez Cervantes: “De él, declaradamente, Guy de Maupassant, Robert Louis Stevenson, Fiodor Dostoyevsky, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares y Julio Cortázar tuvieron influencia directa. Y, con ellos, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Augusto Monterroso, Juan José Arreola...” Abel Pérez Cervantes, *op. cit.*, pp. 179.

<sup>442</sup> “Para dizermos as coisas em termos simples: depois das diversas evidências da ideia de inconsciente, tornou-se nos impossível continuarmos a acreditar ingenuamente que podíamos ser, como acreditava Descartes, perfeitamente transparentes para nós próprios. A célebre fórmula de Rimbaud, «*Je est un autre*», recebeu por parte da psicanálise, mas também do conjunto da filosofia contemporânea, de Nietzsche a Heidegger, um apoio, ou uma confirmação conceptual de uma envergadura sem precedentes. O indivíduo fechado sobre si e senhor de si próprio teve que dar lugar ao sujeito «quebrado», aberto à determinação infinita do inconsciente.” Luc Ferry, “Modernidade e sujeito”, in: M.M. Carrilho (Direcção), *Dicionário do pensamento contemporâneo*, Lisboa, Dom Quixote, 1991, p. 235.

<sup>443</sup> “The double stands at the start of that cultivation of uncertainty by which the literature of the modern world has come to be distinguished...” K. Miller, *op. cit.*, p. viii.

<sup>444</sup> Ver T. E. Apter, *op. cit.*, pp. 49-53 e S. Maris Poggian, *El tema del doble en el cine, como manifestación del imaginario audiovisual en el sujeto moderno*, Tese de Doutoramento, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002. pp. 31-36. [www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_UAB/AVAILABLE/TDX-1127102-162115/smp1de2.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-1127102-162115/smp1de2.pdf) (fonte consultada em Novembro de 2016).

<sup>445</sup> R. Martín López, *op. cit.*, p. 31.

personification of an aspect of one's personality *as it really is*. Because the ego tends to repress such aspects of its personality, the shadow often manifests itself compulsively.<sup>446</sup>

A sombra entra numa relação fundamental com a interpretação do duplo enquanto bifurcação entre uma entidade boa, adaptada e socialmente aceite, e uma outra, demoníaca e malvada, como se mostra no caso de *Dr. Jekyll e Sr. Hyde*. É importante esclarecer que, embora na sua concepção do arquétipo de sombra Jung não se referisse especificamente ao duplo, as suas ideias sobre aquela reflectem e iluminam o significado deste. Relembremos que Jung a define como uma instância ou personificação onírica ou projectada em outros, na qual se depositam os aspectos negados ou percebidos como negativos da própria personalidade. Para melhor desenvolvimento da personalidade é preciso tornar consciente os conteúdos da sombra. Permanecer inconsciente dela criaria o seu carácter pernicioso e negativo.

the process of individuation could be defined as life lived consciously – not as simple a matter as it sounds. Not only our rational minds, but habits of thought and action contribute to the general unconscious in which life can be lived. For Jung, to be unconscious was perhaps the greatest evil, and the meant “unconscious” in a specific sense: unconscious *of our own unconscious*.<sup>447</sup>

A sombra reflecte a contradição interior do indivíduo, mas esta ambivalência, tal como o duplo, pode derivar numa ajuda ou na perdição. A aparição do duplo, assim como o reconhecimento da sombra, como explica Martín López,

puede considerarse tanto una revelación que ha de interpretarse y explotarse en beneficio propio, como un síntoma de la disolución del yo. El conflicto surgiría, pues, cuando en lugar de conciliación entre el individuo y su sombra se produce una disociación: el doble supondría la manifestación de esta rotura íntima, convirtiéndose en una terrible amenaza.<sup>448</sup>

A concepção de *sombra* de Jung, baseada na oposição de princípios, em que, por um lado, se encontra o lado civilizado personificado na consciência, a persona ou máscara que se mostra em sociedade, e, por outro lado, a *sombra*, o aspecto animalesco e inferior rejeitado pelo sujeito, exemplifica a problemática do duplo na literatura do século XIX.

A presença tanto da *sombra* como do duplo remete para a pergunta ontológica sobre a própria identidade e a sua configuração dentro do esquema social. A sua existência

---

<sup>446</sup> Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson (edit.), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 260-261.

<sup>447</sup> Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson, *op. cit.*, p. 97.

<sup>448</sup> Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 34.

evidencia o conflito do indivíduo com a sociedade e “su relación problemática con la realidad en que está inmerso”.<sup>449</sup>

Juntamente com o conceito de sombra jungiana, o duplo representa a personificação do vazio existente na nossa parte desconhecida. E usamos a palavra vazio como prova da imensidão que o desconhecimento pode representar. Um vazio aterrador de algo que existe, mas não existe, é uma escuridão completa de algo que é o próprio indivíduo, mas que fica fora da consciência, dos limites do eu. Este vazio do desconhecimento de si próprio, representado no duplo, produz medo, terror, a percepção de algo sinistro, ominoso, aterrador. Este medo, como menciona Paul Coates, é medo do auto-conhecimento: “Fear of the double is fear of self-knowledge”.<sup>450</sup> Mas, para além desse medo, pode dizer-se que na manifestação do duplo existe a necessidade de se observar a si próprio, de se enfrentar a si próprio enquanto ser, em toda a sua complexidade.

### 5.3. O sinistro e o duplo

Uma das características do duplo é a sua condição de personagem sinistra, terrível e ameaçadora. A duplicação de algo tão familiar como o próprio corpo – que enquanto sendo um é unívoco, próximo e familiar – num outro ser independente, e cujo comportamento sai completamente do conhecido e do controlo, ao ponto de contradizer, confrontar e até desprezar o primeiro, transforma-se em sinistro. Este processo de desfamiliarização está “vinculado con la revelación de lo que, hasta la aparición del intruso, había permanecido oculto, hurtado a la memoria”.<sup>451</sup> Na revelação do duplo concretiza-se o lado reprimido e obscuro do sujeito, sendo portanto este portador de impressões supostamente esquecidas, desagradáveis e temidas.

No seu estudo *Lo Siniestro*, Freud refere que este sentimento parte de uma duplicidade, de algo que num determinado tempo foi consciente, perfeitamente quotidiano e próximo, e se tornou algo incompreensível, bizarro, estranho. A partir da análise da palavra alemã *Heimlich*, o familiar, o pertencente à casa, doméstico, íntimo, até chegar ao seu antónimo, o *Unheimlich*, o sinistro, escondido, oculto e perigoso, vem à luz do dia, no percurso analítico que liga ambos os vocábulos, a própria definição de

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>450</sup> Paul Coates *apud* R. Martín López, *op. cit.*, p. 37.

<sup>451</sup> R. Martín López, *op. cit.*, p.31.

sinistro, de *Unheimlich*: algo que foi conhecido e se tornou desconhecido.<sup>452</sup> Citando H. Heine, Freud conclui, aplicando a sua teoria do sinistro ao porquê do carácter extraordinariamente sinistro do duplo:

El carácter siniestro sólo puede obedecer a que *el «doble» es una formación perteneciente a las épocas psíquicas primitivas y superadas, en las cuales sin duda tenía un sentido menos hostil. El «doble» se ha transformado en un espantajo, así como los dioses se tornan demonios una vez caídas sus religiones.*<sup>453</sup>

O duplo, nesta linha de conta, está impregnado da vivência do sinistro como resultado da repressão de aspectos negativos da personalidade, da culpa “do reprimido, que é cindido no espaço exterior como um eu autónomo, atormentando com a sua presença o sujeito.”<sup>454</sup> Como a sombra junguiana, o duplo é a corporização da carga psicológica negativa, sempre pressentida e com o dedo apontando na direcção do indivíduo.

O carácter de fatalidade que vem com o duplo deve-se, pois, ao facto de este representar o rosto oculto do sujeito, o seu iniludível outro eu, que só tem a ver com ele. Assim, quanto maior a tensão entre o indivíduo e a sua sombra, maior o poder e a realidade do duplo, menos integrado na consciência e mais tendente a manifestar-se: “En el desdoblamiento se observa una doble cara, una desvelada que cubre y oculta otra.”<sup>455</sup> É aterrador porque tanto flutua no paradoxo do desconhecido como do *secretamente* familiar. O filósofo Eugenio Trías, no ensaio em que coloca a hipótese de que “*lo siniestro constituye condición y límite de lo bello*”,<sup>456</sup> escreve o seguinte:

En lo bello reconocemos acaso un rostro familiar, reconocible, acorde a nuestra limitación y estatura, un ser u objeto que podemos reconocer, que pertenece a nuestro entorno hogareño y domestico; nada, pues, que exceda o extralimite nuestro horizonte. Pero de pronto eso tan familiar, tan armónico respecto a nuestro propio límite, se muestra revelador y portador de misterios y secretos que hemos olvidado por represión, sin ser en absoluto ajenos a las fantasías primeras urdidas por nuestro deseo; deseo bañado de temores primordiales.<sup>457</sup>

Assim, o duplo é definido como aquele outro que habita em nós, mas em relação ao qual não podemos dizer tratar-se nós próprios. É aquela parte censurada e reprimida que vive escondida dentro do indivíduo e que se manifesta subrepticamente, causando a aniquilação do indivíduo: “El doble materializa el lado oscuro del ser humano, los

---

<sup>452</sup> Ver Sigmund Freud, *Obras Completas*, tomo 7, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1974, pp. 2483-2488.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 2495.

<sup>454</sup> Román Gubern, *op. cit.*, p. 22.

<sup>455</sup> S. Maris Poggian, *op. cit.*, p. 124.

<sup>456</sup> E. Trías, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 17. (Parênteses nossos.)

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 41.

aspectos sombrios que el individuo destierra (o pretende desterrar) al olvido en su vida cotidiana.”<sup>458</sup>

#### 5.4. O duplo como emissário da morte

A ideia de que ver o duplo é a anunciação da própria morte regista-se nas mais profundas raízes populares,<sup>459</sup> como se ver a outra parte de si fosse um acontecimento interdito, um ver para além que leva à loucura e à morte. A vida humana baseia-se na dialéctica, na oposição, no branco que não pode ser preto, no bom que não pode ser mau. Mas encontrar o duplo seria como uma espécie de *coniunctio oppositorum* (conjunção de opostos), um paradoxo incomparável com a vida humana, uma visão divina que alude ao cessar das contradições, união dos contrários que significa a reunião dos pares de opostos. Ver o duplo é a anunciação desta *coniunctio* que só acontece com a própria morte, seja psíquica (a loucura) ou física.<sup>460</sup>

Para Freud, o duplo pode representar inicialmente a exorcização do medo da morte. Seguindo as origens deste fenómeno nos estudos de Otto Rank, nos quais se apresenta a ideia de que originalmente o duplo era a concepção da alma imortal, como uma medida reforçadora, o duplo expressaria o medo à morte na duplicação da qualidade imortal:

Pero también echa viva luz sobre la sorprendente evolución de este tema. En efecto, el «doble» fue primitivamente una medida de seguridad contra la destrucción del yo, un «enérgico mentis a la omnipotencia de la muerte» y probablemente haya sido el alma «inmortal» el primer «doble» de nuestro cuerpo. (...) En la cultura de los viejos egipcios esa tendencia compele a los artistas a modelar la imagen del muerto con una sustancia duradera. Por estas representaciones surgieron en el terreno de la egofilia ilimitada, del narcisismo primitivo que domina el alma del niño tanto como la del hombre primitivo, y sólo al superarse esta fase se modifica el signo algebraico del «doble»: de un asegurador de la supervivencia se convierte en un siniestro mensajero de la muerte.<sup>461</sup>

Por outro lado, o duplo, ao simbolizar as oposições internas e o seu combate implícito, evidencia, então, um significado sacrificial. Por outras palavras, uma das partes da dualidade simbolizada no duplo representa uma força que deve ser ultrapassada, na impossibilidade de as duas coexistirem. Assim, uma parte da dualidade deve ser dominada ou abandonada. Em relação aos gémeos, o *Dicionário dos símbolos* explica:

Quando eles simbolizam, assim, as **oposições internas** do homem e o combate que ele tem de travar para ultrapassá-las, revestem-se de um significado sacrificial: a necessidade duma

---

<sup>458</sup> R. Martín López, *op. cit.*, p. 32.

<sup>459</sup> Louis Vax, *op. cit.*, p. 40.

<sup>460</sup> Veja-se Juan Bargalló, *op. cit.*, pp.11-16.

<sup>461</sup> S. Freud, *op. cit.*, pp. 2493-2494.

abnegação, da destruição ou da submissão, do abandono duma parte de si mesmo, para o triunfo do outro.<sup>462</sup>

Como a existência de um duplo equivale a uma antinomia, a um paradoxo, a uma impossibilidade, a sua existência significaria um interdito não humano que só anuncia a proximidade do transcendente, do limiar, portanto, da morte. O duplo como resultado de um influxo sobrenatural

concilia con la concepción dominante en la creencia popular de que la existencia del hombre en el sueño, en la imagen reflejada, en la sombra, incluso en el retrato significa una segunda existencia y que la imagen es una parte viva de la persona. Según una concepción germánica, poco antes de la muerte o en el momento de la muerte del hombre se desdobra un segundo Yo que se presenta al moribundo y le anuncia así el «desenlace». Esta primitiva representación, con fundamento mágico, de un desdoblamiento del Yo se ha conservado sobre todo en el mito de Narciso (...). Narciso se enamora de su imagen recogida por el agua, en principio sin saber que es una imagen reflejada, y luego se vuelve más prudente y al mismo tiempo más desgraciado, ya que su amor nunca hallará cumplimiento; la visión del doble conduce a la percepción mortal del Yo eternamente dividido y sin embargo único.<sup>463</sup>

## 6. O desenvolvimento da personalidade

No primeiro capítulo estudaram-se os fundamentos elementares que conformam a psique a partir da psicologia analítica junguiana. Tais elementos foram expostos para dar forma e sentido ao que na teoria de individuação se apresenta como uma actividade básica: a *realização*. Em última análise, para quê saber o que é a *persona* ou a *sombra*? Para nos tornarmos conscientes. É a isso que se refere essencialmente a individuação.

A realização total como indivíduo vai para além de mero número nas estatísticas ou da pertença a um coletivo como a nacionalidade ou a família. Procuram-se resolver os problemas de identidade com nacionalismos, e, como afirma o filósofo Salvador Paniker, “es una manera demasiado cómoda de resolver el problema de la identidad”.<sup>464</sup> O termo usado na teoria da individuação para descrever o processo é bastante esclarecedor a este respeito: *realização*. Esta apela literalmente ao *aperceber-se* que entranha o caminho de conhecimento de si, e que possibilita abordar a vida e o compromisso de *ser*, não com a dignidade de uma garrafa de refrigerante disponível para ser enchido, ou de um sujeito amestrado disposto a seguir ordens ou simplesmente a repetir padrões de conduta, mas com a consciência, a dignidade e a necessidade de realizar o sentido da própria existência.

---

<sup>462</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 349.

<sup>463</sup> E. Frenzel, *op. cit.*, p. 100.

<sup>464</sup> Salvador Pániker, *Asimetrías. Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre*, Madrid, Editorial Debate, 2008, p. 45.

A individualidade, tal como uma semente, tende naturalmente ao desenvolvimento; é movimento e progressão potencial. Se a semente pudesse ser consciente e o fosse só em relação ao que percebe de si e a esse saber confinasse a sua condição, a semente ficaria diminuída e mutilada. Como a semente, o indivíduo tem tendência para o movimento com um sentido e estrutura. Este pode, em maior ou menor medida, captar o sentido deste movimento, mas, dentro de um ambiente onde o colectivo se impõe e se contrapõe à originalidade na procura de homogeneização, se este coletivo culturalmente exige o sacrifício do novo, do diferente e do criativo, como se pode captar o sentido da própria existência, se o movimento para a individuação é anulado?

Como a semente, a consciência vai ampliando os seus limites nesta tendência natural da individuação. A percepção da consciência só capta o movimento que é capaz de perceber, está submersa naquilo que é capaz de aceitar e entender estruturalmente. Se esta só confere realidade àquilo que conhece, poderia não perceber e reprimir desenvolvimentos que viriam a ser essenciais para essa individualidade. Voltando ao exemplo da semente, se esta se detivesse a observar-se, mesmo assim poderia não reconhecer que a sua natureza a impele a dar frutos maduros. Por isso, é tão importante dar crédito às potencialidades que poderiam emergir da personalidade, não limitar a existência só àquilo que se pode ver; aprender a relacionar-se com a imensidão que encerra em si, como no interior da semente, no inconsciente do indivíduo. Por outras palavras, trazer para a existência, como realidade, esse imenso oceano desconhecido que também somos. Esta é a ideia essencial do processo de individuação que Jung reconheceu como imanente ao indivíduo: entender a importância e a extrema relevância do mundo inconsciente e ir realizando, na medida da própria experiência, os seus conteúdos; lutar pela continuidade do seu desenvolvimento.

## **7. O sujeito inerme**

Considerando os conceitos anteriores, veja-se como Sebastião, o duplo – e precisamente por ele ser o duplo de um outro, o que significa que ele não é desde o início o eu condutor do seu caminho – é arrastado pela força do passado. Embora assente no fluir das suas conquistas amorosas, e experimentando incidentalmente ou paralelamente as convulsas mudanças de Portugal na cosmopolita Paris, subjacentemente vive preso à predestinação simbólica do Desejado. O romance, construído através de reminiscências mágicas e elementos sobrenaturais, como são as cadências numéricas do 7 e do 3, as



figuras sobrenaturais que aparecem e desaparecem e que parecem enfeitar inofensivamente o decorrer das suas andanças, na verdade são pilares que estruturam a tendência predominante da sua vida, marcada pelo irracional e pela predestinação da sua condição de duplo. A marca de ser o duplo de D. Sebastião e a crença no sebastianismo estão constantemente presentes na sua vida, embora sejam tratadas por ele com receio e inclusivamente apareçam ridiculizadas, por exemplo, em personagens patéticas como as dos sebastianistas cavaleiro Alcides e o seu pomposo primo Gabriel Gago. Estes caracterizam o anacronismo do sebastianismo em contraste com a aparentemente secularizada personalidade de Sebastião. Mas implicitamente fazem parte da sua própria psicologia, como o demonstra o subsequente desenrolar da vida sebastianista de Sebastião, fechado num eremitério. É a sua consciência que choca com, digamos, a extravagância de tais personalidades, mas sabemos que, no seu fundo inconsciente, conformam a sua própria realidade psíquica.

O primo do insigne Alcides chamava-se Gabriel Gago de Carvalho e, antes de conhecê-lo, nunca eu imaginara que existisse alguém assim. Professor de História, os seus heróis eram D. Sebastião e Pomponazzi. Por causa do tom fanático, paquidérmico e autoritário com que falava fosse do que fosse, lembrei-me de tratá-lo, nos intervalos, por Nazi Pompom. (...) procurava efeitos oratórios nunca tratando os bois pelos seus nomes. Em vez de “mar”, dizia “espelho aquático” ou “espumoso vidro”. Estonteado pela própria tara, entrava em transe lírico e, de olhos em alvo, chegava ao paroxismo de falar em “untosa planície” e “instável cristal”, tudo para fugir à vulgar palavra “mar”.<sup>465</sup>

Sebastião parece ser incapaz de criar uma identidade própria para além da do círculo familiar da infância que o envolve no sebastianismo ou daquela criada em contraposição ao rei. Nem Clara nem a experiência parisiense o afastam ou lhe fornecem elementos para construir novas pontes que o transformem e o façam reconstruir-se criativa e diferenciadamente. Catarina, a avó, aponta-o como reencarnação do rei e Sebastião acredita nisto. Vemos como o mundo do passado, onnipotente, se impõe às tentativas racionalistas de Sebastião. Se entendemos Sebastião como o individual à procura do ser, encontramos que este está preso desde a nascença às absolutas forças irracionais da cultura que o viu nascer. Nem a cidade das luzes nem as confusões amorosas o impedem de assistir passivamente ao desfecho do destino. É um indivíduo dominado e passivo perante as forças que o retêm no passado. O amor, ponte para o destino próprio e individual, é experienciado como uma escapatória vã que lhe fornece uma espécie de frágil identidade por oposição, pois não é suficientemente forte para criar uma outra saída

---

<sup>465</sup> Almeida Faria, *op. cit.*, p. 86.

para o seu dilema existencial e cultural, para além de esperar pelo seu destino no eremitério. Clara, mulher longínqua, alheia e incompreensível no esquema mítico de Sebastião, desvanece-se no caminho dos impossíveis, e permanece, no fadado caminho de Sebastião, como a mulher significativa no seu mar de experiências amorosas.

As diferentes experiências que Sebastião vive parecem preencher o espaço temporal que o separa do seu destino, não penetrando nele para o transformar. A sua vida parece comprometida até que se crie uma separação entre ele e D. Sebastião. No entanto, este desenlace parece deixá-lo nas mãos do destino, como se não tivesse armas para lutar pela própria vida. Um herói confronta o dragão e não espera a ser engolido. Um indivíduo duplicado vive o desespero e o horror da duplicação e luta pela integridade da alma. Esse outro é o sinistro, o terrível, o destino herdado com o qual se luta para o resolver e encontrar a redenção, como o monge Medardo de *Los elixires del diablo*. Mas Sebastião não tenta vencer nem perder, parece disposto a suportar e a sofrer o sacrifício de ser morto por repetição, ou talvez viver. E esta é a seriedade da paródia, dizer sem dizer que este indivíduo é um ser inerte. O nascimento apoteótico anunciava um ser vindo do sobrenatural, com dotes e dons únicos, mas que se transforma num ser inerte. O fantástico em Sebastião radica na herança cultural, no que traz do passado, não no que cria no presente ou no que pode construir para o futuro. O confronto com o outro, com a herança colectiva, que o leitor supõe da sua espera pelo aniversário, tem mais de veredicto do que de confronto:

En los mitos, el héroe es el que vence al dragón, no el que es devorado por este. Y sin embargo, ambos deben luchar contra el mismo dragón. El héroe tampoco es aquel que nunca se encontró con el dragón, o que lo vio pero luego negó haberlo visto. Asimismo, sólo aquel que se ha arriesgado a luchar con el dragón y no es vencido, consigue el tesoro escondido, el “tesoro difícil de obtener”. Sólo él tiene el verdadero derecho a la confianza en sí mismo, pues ha enfrentado el fondo oscuro de su ser y ha ganado... Ha adquirido el derecho de creer que será capaz de vencer todas las amenazas futuras con los mismos medios.<sup>466</sup>

Perante tudo isto, debruçámo-nos sobre um Sebastião sem destino próprio, sem nome e sem identidade. A fórmula para encontrá-la, até ao momento da verdadeira reflexão sobre si no eremitério, parecia insuficiente e elementar: criar uma personalidade oposta à do duplo. Nesta construção aceita implicitamente o ser duplo do rei. Assim, o terrível da duplicação, a ameaça aterradora do ser, o medo da desintegração psíquica, o horror do outro, em Sebastião, só começa a vislumbrar-se no final. Como se, no fundo de

---

<sup>466</sup> Carl G. Jung, *apud* Daryl Sharp, *op. cit.*, pp. 88-89.

si, Sebastião não existisse nada mais do que D. Sebastião e não houvesse um real antagonismo, um real medo da perda do ser.

Ser duplo de alguém conota uma unidade cindida. Isto é, D. Sebastião e Sebastião deviam ser um único ser separado, seja por cisão da personalidade ou por representar princípios opostos irreconciliáveis. Neste caso, a natureza individual de Sebastião não tem substância fora da de D. Sebastião. Os seus fundamentos encontram-se numa instância nacional, e esta seria a sua fragilidade, se tivermos em conta as teorias da individuação de Jung. D. Sebastião devia ser só uma expressão simbólica, um mito e herança cultural entre outras, não um dever ser predominante, uma imposição vital, e não devia representar a essência do mundo interior do indivíduo, como no caso de Sebastião. Sendo assim, o indivíduo fica desprovido de qualquer outro elemento que lhe dê transcendência além da cultura herdada.

A vida inconclusa e a incerteza da morte de D. Sebastião abrem um caminho sem fim para a sua reelaboração imaginária e mitológica. Uma vida promissora e a morte jovem do rei parecem criar a necessidade no imaginário colectivo de um corpo que reincorpore essa vida. Mas esta é uma necessidade não do próprio rei, mas daqueles que o pensam. Sebastião, no romance, está rodeado de gente, família e amigos que reconhecem nele o dever de honrar D. Sebastião. O próprio meio, portanto, empurra Sebastião a seguir um caminho que forneça transcendência e força a eles como colectivo. E isso é precisamente o que faz um herói, mas este cria um novo caminho para um velho problema, não repete padrões de comportamento. Assim, Sebastião segue um destino em função de outro já estipulado. Incapaz de transitar no mundo armado do próprio ser, consegue ilusoriamente encontrar grandeza na conquista, como fez o primeiro Sebastião. Ambos fracassam numa batalha perdida de antemão, uma batalha sem nome e sem destino. Só quando conquistar a própria identidade Sebastião será capaz de assumir um caminho próprio que lhe dê um nome sem o peso do passado. Maria Netto Simões escreve:

O conquistador é o rei D. Sebastião da história de Portugal, parodiado pelo Sebastião da *história* ficcional; ou é Sebastião, indivíduo como outro qualquer, com desejos e dúvidas que busca conquistar a sua identidade, o seu espaço no mundo; ou ainda, pelo discurso, e o conquistador do espaço ficcional, o narrador do texto. A quem conquistar? nação? mulheres? a si mesmo? o leitor?<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Maria Netto Simões, *As razões do imaginário. Comunicar em tempo de revolução 1960-1990*, Salvador, Editus Editora da UESC, 1997, p. 117.

Nós consideramos que o Sebastião narrador – paródia, sim, duplo e sombra, também – age principalmente em função da crença de ser uma espécie de reencarnação do rei. As suas conquistas amorosas são sobretudo o seguimento de uma tendência que procura compensar a sua duplicação do rei. A consciência da própria identidade até ao fim do romance fica excluída do seu desenvolvimento vital. Quem é verdadeiramente este indivíduo? Como pode um sujeito ser ele próprio, se as suas escolhas reflectem principalmente o avesso de outro ser? Se conquista mulheres, fá-lo para compensar a falta de interesse do émulo; se detesta a guerra e os guerreiros, fá-lo em função da sua preferência pelas lides amorosas. Sai do país escapando da tropa, chega a Paris para fazer parte de uma associação seguindo os desejos de Helena e seguindo a conveniência passiva da tendência do que vinha sendo a sua vida. Finalmente, levado pelo medo supersticioso de morrer com a mesma idade de D. Sebastião, volta ao mesmo ponto onde sua vida começou, à espera que esse outro se pronuncie sobre o seu destino.

Assim, deste ponto de vista, o Sebastião secular ainda não nasceu, talvez seja esse encontro com seu duplo, para ele o dragão a vencer, a oportunidade de começar a conquistar a sua identidade. E, se assim for, esse nascimento poderia acontecer no momento de confrontação com o seu destino no dia do seu aniversário. Até esse momento, a sua identidade como indivíduo verdadeiramente singular está suspensa, porque o herói que nasceu naquele dia de Janeiro não foi uma verdadeira reconfiguração de D. Sebastião, mas sim um velho duplo que vem deambulando através dos séculos. D. Sebastião, nesse caso, poderia ser interpretado como projecção da imagem ideal de ser, quer dizer, como projecção do Si-Mesmo. Ao cumprir esse modelo cultural como *sumus bónus*, no caso de Sebastião cumpre-se ao avesso, porque este perde precisamente o carácter do conquistador por antonomásia; por outras palavras, perde a possibilidade de conquistar a particularidade do seu ser no cumprimento de um modelo cultural. Se o caminho a seguir é conhecido de antemão, a vida esquematiza-se em protocolos e formas feitas e herdadas, portanto, a vida mesma fica mais ligada à *persona*, à máscara social, à representação colectiva e social, do que à originalidade de cada indivíduo. E este seria o drama parodiado em Sebastião. Nasceu com um esquema existencial fixo que duplica um modelo cultural, não como um modelo universal orientador, como seria Jesus, que abrange não só os judeus como todos os homens, mas como uma forma de incorporar um destino inconcluso, D. Sebastião, comprometendo o sujeito a um determinado modelo vital específico, seja por oposição ou não.

## 8. Paródia de herói

El héroe es el hombre de la sumisión alcanzada por sí mismo. Pero sumisión ¿a qué? Ése es precisamente el enigma que tenemos que proponernos y que constituye en todas partes la virtud primaria y la hazaña histórica que el héroe realizó. El Profesor Arnold J. Toynbee indica en su estudio en seis volúmenes sobre las leyes del surgimiento y la desintegración de las civilizaciones, que los cismas en el alma y los cismas en el cuerpo social no han de resolverse con programas de retorno a los días pasados (arcaísmo), o por medio de programas que garanticen un futuro idealmente proyectado (futurismo) ni tampoco por el trabajo tenaz y realista de encadenar todos los elementos destructivos. Sólo el nacimiento puede conquistar la muerte, el nacimiento, no de algo viejo, sino de algo nuevo...<sup>468</sup>

Embora o nascimento maravilhoso de Sebastião – descrito ao longo de cinco páginas – parecesse anunciar um destino heróico, descobrimos ao longo das páginas seguintes que, muito pelo contrário, o seu percurso vital até aos vinte e três anos se assemelha mais aos caricatos movimentos de um títere nas mãos de outros do que às façanhas de um herói cultural. Das mãos da avó Catarina passa para as de Helena, para as do cavaleiro, e, sobretudo, vive pendente na crença de ser um duplo. O verdadeiro acto heróico seria desafiar o próprio destino perante as forças históricas e colectivas, criando uma nova realidade, uma nova saída para um conflito colectivo através de uma terceira via: não ser um, não ser o oposto, mas sim uma nova solução para o conflito de identidade que recebeu como herança. E esse seria o simbolismo do número três, repetido nos tremores de terra que anunciaram o seu nascimento: “Resolución del conflicto planteado por el dualismo.”<sup>469</sup> Para Maria Netto Simões, uma das leituras possíveis do texto é a do tema da busca da identidade. Nós achamos que o percurso vital de Sebastião é a mostra de uma ausência de identidade, e não a busca propriamente, e das problemáticas associadas a essa ausência, como se comentou antes. A sua vida é um caminho circular na sombra do outro e perdido de si mesmo. Para a mesma autora, o contraste irónico entre os homónimos

induz à comparação e a reflexão crítica entre um e outro tempo. Lembrar D. Sebastião por essa óptica não tem mais o propósito sebastianista. Dessacralizado, ele deixa de ser o messias

---

<sup>468</sup> Joseph Campbell, *El héroe... op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>469</sup> Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 336.

esperado. O resgate da sua lembrança enfatiza a necessidade de a conquista ser realizada de cada um. (...) a desmitificação evidencia a descrença no sebastianismo e a busca de outras formas de salvação.<sup>470</sup>

O regresso de Sebastião ao eremitério, à espera do seu aniversário, que seria a culminação do percurso vital de Sebastião, parece-nos tudo menos anti-sebastianista. O tom jocoso da narração, a ligeireza da estrutura e a secularização da personagem narrativa tem razão de ser em função daquilo que é contrastado e parodiado; quanto a D. Sebastião, a narrativa circular que volta ao ponto de origem não nos parece que o desmistifique, muito pelo contrário: na espera angustiosa de Sebastião, cria-se um *continuum* entre o Portugal do passado que esperava o regresso do Desejado e o presente – momento histórico pós-Revolução dos Cravos – que continua à espera. Não nos parece que a angustiada e séria introspecção de Sebastião no final do romance consiga dessacralizar a espera, mas sim evidenciá-la. Como se disse anteriormente, durante esse tempo de reclusão, Sebastião começa a adquirir a consistência de um verdadeiro indivíduo, a deixar de ser a paródia de um.

Também se poderia entender que nas tentativas de Sebastião para viver a sua subjectividade – nos seus interesses eróticos, paralelamente à realidade portuguesa do seu tempo, de fugir de França, de regressar a Portugal para enfrentar o destino, agindo sempre em função dum primeiro Sebastião – há uma intenção de exorcizar o mito sebástico, assim como na sua oposição essencial a D. Sebastião como paródia, mas, como aponta Isabel Pires de Lima, paradoxalmente, isto prolonga o mito na própria tentativa de neutralizá-lo:

“...questiona-se e supera-se a narrativa mítica. Esta capacidade de Sebastião de “fazer”, de “agir”, de “se assumir como sujeito” fá-lo não buscar a morte, como fizera o rei, e faculta-lhe exorcizar o mito sebástico de insatisfação e esperança providencial (...) Almeida Faria, enfim, tenta não inventar o passado e lembrar o futuro, mas exatamente o contrário, lembrar o passado para inventar o futuro. Tenta, mas o mito não se prolonga através da construção paródica e da sua própria negação?”<sup>471</sup>

Mas devemos lembrar o que verdadeiramente significa ser um herói, o grande conquistador, anunciado pelo seu portentoso nascimento, e não um sujeito passivo e submisso a um modo de ser herdado de D. Sebastião, mas precisamente o oposto.

---

<sup>470</sup> Maria Netto Simões, *op. cit.*, p. 129.

<sup>471</sup> Isabel Pires Lima, *O regresso de D. Sebastião*, *op. cit.*, pp. 263-264.

## 9. O herói mítico

To be, or not to be: that is the question: whether 'tis nobler in the mind to suffer the slings and arrows of outrageous fortune, or to take arms against a sea of troubles, and by opposing, end them? To die: to sleep; no more; and by a sleep to say we end the heartache and the thousand natural shocks that flesh is heir to, 'tis a consummation devoutly to be wish'd. To die, to sleep; to sleep, perchance to dream, ay, there's the rub, for in that sleep of death what dreams may come...<sup>472</sup>

No livro *El héroe de las mil caras*, o estudioso contemporâneo de mitologia Joseph Campbell analisa comparativamente a estrutura ritual do caminho do herói a partir da perspectiva da psicologia junguiana. Nessa obra, Campbell demonstra que, nas várias fases da travessia heróica do profeta, do herói e do deus, existe uma estrutura básica circular e subjacente a todos os mitos, sejam estes do Oriente ou do Ocidente, estrutura a que deu o nome de “monomito”: “... esto es, una historia universal del héroe...”.<sup>473</sup> Neste *monomito* reconhece-se uma estrutura comum que, simbolicamente, corresponde também à peregrinação da vida humana.

El camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada en los ritos de iniciación: separación-iniciación-retorno, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito. El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. Prometeo ascendió a los cielos, robó el fuego de los dioses y descendió. Jasón navegó a través de las rocas que chocaban para entrar al mar de las maravillas, engañó al dragón que guardaba el Vello de Oro y regresó con el vello y el poder para disputar a un usurpador el trono que había heredado. Eneas bajó al fondo del mundo, cruzó el temible río de los muertos, entretuvo con comida al Cancerbero, guardián de tres cabezas, y pudo hablar, finalmente, con la sombra de su padre muerto. Todas las cosas le fueron reveladas: el destino de las almas, el destino de Roma, que estaba a punto de fundar, y de qué manera podría evitar o soportar todas las aflicciones. Volvió al mundo a través de una puerta de marfil a realizar sus deberes.<sup>474</sup>

O nascimento maravilhoso de Sebastião anuncia a presença de um ser único e definitivo. O deus, os semideuses, os heróis mitológicos, representam modelos de desenvolvimento do indivíduo e do seu relacionamento com o seu mundo. O percurso heróico é, portanto, o desenvolvimento da individualidade que assume os desafios e, por

<sup>472</sup> Shakespeare, “Hamlet”, in: *Complete Works*, London, Oxford University Press, 1965, p. 886.

<sup>473</sup> Eleazar Maletinsky, *El mito*, Madrid, Editorial Akal, 2001, p. 64.

<sup>474</sup> Joseph Campbell, *El héroe... op.cit.*, pp. 35-36.

isso, confere um novo nascimento à coletividade em que se insere. Daí que esse nascimento maravilhoso seja um anúncio daquilo que o bebé conseguirá: nem mais nem menos que a conquista de si mesmo e, ao mesmo tempo, um novo caminho de desenvolvimento colectivo. O herói vem anunciar que o antigo está prestes a morrer e uma nova forma de conceber a existência, iniciada por ele, se aproxima.

El héroe, por lo tanto, es el hombre o la mujer que ha sido capaz de combatir y triunfar sobre sus limitaciones históricas personales y locales y ha alcanzado las formas humanas generales, válidas y normales. De esta manera las visiones, las ideas y las inspiraciones surgen prístinas de las fuentes primarias de la vida y del pensamiento humano. De aquí su elocuencia, no de la sociedad y de la psique presentes y en estado de desintegración, sino de la fuente inagotable a través de la cual la sociedad ha de renacer.<sup>475</sup>

Deste ponto de vista, ao ser o nascimento de Sebastião legendariamente miraculoso, não só anuncia o renascimento de um rei, mas a possibilidade de um destino heróico. Se pensarmos noutros nascimentos e percursos de heróis mitológicos, podemos reconhecer a importância cultural que estes supõem.

El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. Prometeo ascendió a los cielos, robó el fuego de los dioses y descendió. Jasón navegó a través de las rocas que chocaban para entrar al mar de las maravillas, engañó al dragón que guardaba el Vellochino de Oro y regresó con el vellochino y el poder para disputar a un usurpador el trono que había heredado. Eneas bajó al fondo del mundo, cruzó el temible río de los muertos, entretuvo con comida al Cancerbero, guardián de tres cabezas, y pudo hablar, finalmente, con la sombra de su padre muerto. Todas las cosas le fueron reveladas: el destino de las almas, el destino de Roma, que estaba a punto de fundar, y de qué manera podría evitar o soportar todas las aflicciones.<sup>476</sup>

O herói representa o fogo criativo por excelência, imanente à sua individualidade, que encontra uma terceira via no conflito existencial da sua cultura. E o nascimento de Sebastião, embrulhado na paródia, simboliza o mesmo. Mas a paródia não esconde a realidade subjacente que, como indivíduo, representa Sebastião: um ser semidivino, incapaz de encontrar uma saída criativa para o seu conflito e o da sua própria geração, mantendo quase religiosamente um esquema que pressupõe que a repetição ou a contraposição a modelos prefigurados são as únicas escolhas possíveis. Sebastião encarna, assim, a paródia do rei, do herói e, sobretudo, a paródia de um indivíduo: uma figura quebrada, sem caminho próprio e perdido na espera angustiante do destino, esperando pela morte definitiva, ou de um autêntico nascimento?

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>476</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.



## 10. Conclusão

Sempre que alguém abandona o coletivo e entra sozinho em seu próprio abismo, ele ou ela trarão à tona novos conteúdos que perturbarão a atitude leviana e preguiçosa do consciente dominante.<sup>477</sup>

Como já se disse, os sinais que evocaram o nascimento de um ser semidivino no nascimento do Sebastião moderno, nos mitos e lendas anunciam geralmente um indivíduo fora de série que vem resgatar ou encontrar soluções para o colectivo em que se insere. Este Sebastião, embora rodeado de uma auréola de mistério, leva a vida mais prosaica e secular que se possa imaginar para um herói: eis a paródia. A sua vida traduz-se no seguimento do seu papel de duplo por oposição: longe da parafernália da corte temos um indivíduo secular. Nada, portanto, que recorde batalhas e armas, o seu é o campo do amor. Acorrentado à sua situação de duplo, volta para Portugal e espera passivamente pelo desenrolar do seu destino, uma espera temerosa para saber quem é. Quais as possibilidades? Se morrer no mesmo aniversário de D. Sebastião, que significado teria o nascimento apoteótico que o chamava para um destino único? Se fosse a reencarnação do rei, não seria para conquistar o que não foi conquistado? Para procurar a redenção e não repetir o passado? É esta uma paródia de um nascimento divino que termina na suspensa espera, sobretudo pela falta infinita de iniciativa do indivíduo, pela fatal condição de estar despossuído de si próprio. O poder ao qual poderia aceder para se libertar é a herança cultural que o possui, é D. Sebastião e, aparentemente, nada pode acrescentar, porque o mundo é reduzido à portugalidade. Só resta esperar, ou reagir visceralmente a um destino imposto.

No caso de Sebastião não morrer, fica com a tarefa de criar, para além do mito, um destino próprio em que verdadeiramente arrisque a alma nas conquistas, não já como uma espécie de divertimento e de fuga ao destino, e não procurando nelas um amuleto da sorte no confronto com o próprio ser. O romance termina nesta disjunção: o que há para o indivíduo depois do mito sebástico, para além do reduto protector da portugalidade? E se morrer, como o seu homónimo, e se realmente tivesse em si as sementes e a missão do antigo rei? Teria valido a pena viver essa oportunidade como uma simples cópia, ao

---

<sup>477</sup> Marie-Louise von Franz, *A sombra e o mal nos contos de fada*, São Paulo, Paulus, 2002, p. 269.

avesso, da vida do outro? Repetir o padrão limitando-se, não expandindo? Viver fatal e indefesamente o passado como repetição e meio de prolongação do mito.

Existe neste fatalismo indefeso algo que é profundamente perturbador. Este condena o indivíduo a um ciclo fechado sem solução. As energias inconscientes que provocam os acontecimentos externos são colectivas, mas a manifestação destas na psique colectiva depende dos canais que cada indivíduo proporcione. Por exemplo, se numa nação existisse um número importante de pessoas inconscientes da sua importância como indivíduos, essa nação repetiria os padrões colectivos de forma compulsiva e, às vezes, literais, como nesta paródia de D. Sebastião. Se, no entanto, a nação possuísse um número suficiente de pessoas relativamente conscientes, o resultado não seria totalmente previsível como uma duplicação. Ninguém pode, como indivíduo, influir de forma instantânea nos acontecimentos mundiais e colectivos, mas se se formulassem os valores da consciência individual, em vez da inconsciência das massas, seria então possível influir no futuro e descobrir áreas específicas nas nossas vidas em que podia ser feito algo de construtivo e criativo, e do qual poderiam beneficiar as novas gerações, não como herança limitativa, mas como possibilidades criativas.

O nascimento de Sebastião anunciava a vinda de um herói de si próprio, como é o caso de todos nós, mas, estrangido pelos limites avassaladores da sua carga cultural, fica limitado ao que esta tenha a dizer sobre o que só a ele diz respeito: criar, adaptado à sua realidade, uma vida que exprima a sua subjectividade.

## Capítulo 5

### A ponte dos suspiros

Da qual logo ali morreu, para dor infinda de um Príncipe já tão sofredor, a formosa Violeta, que o olhar macerado fechou ao custo, tal era a prisão ao seu senhor, de um Sebastião por instantes tresloucado, que as mãos lhe beijava doidamente, e no seu ânimo protestando contra um Deus severo e esquecido de a quanta penitência ele, rei sem reino, se obrigara no discurso da sua nova existência. São, porém, altos os desígnios do Deus que nos demos, e isso pensou Sebastião, que, tendo sublimado no amplexo de Violeta infelicidades de uma dolorosa educação, e tanta responsabilidade que a nação díspare nele pusera, se abraçou a Bernardes, sorrindo ambos de esperanças que ainda restassem.<sup>478</sup>

Este es el problema de nuestro tiempo. ¿Lo que necesitamos hoy es el héroe de un Estado o pueblo determinado, hoy que deberíamos poner la vista en el planeta entero?<sup>479</sup>

#### 1. A História como marco

*A ponte dos suspiros*, romance histórico escrito na viragem para o século XXI, no ano 2000, desenvolve a hipótese da sobrevivência do rei D. Sebastião ao desastre de Alcácer-Quibir, seguindo a linha deixada por um Aquilino Ribeiro com *Aventura maravilhosa de D. Sebastião*<sup>480</sup> (1936), ou por Ernesto Rodrigues com *A serpente de bronze*<sup>481</sup> (1989), e continuada também por Rui Saramago com *A hora das neblinas*<sup>482</sup> (2000). Em *A ponte dos suspiros*, a criação de uma nova vida para o rei parece responder à necessidade histórica de preencher o vazio do seu desaparecimento e que, ao longo do tempo, tem permanecido como uma fonte de resistência, tanto à realidade das consequências da perda, como ao sentimento de vulnerabilidade emocional e simbólica que a morte de um rei, nas circunstâncias da de D. Sebastião, provocou.<sup>483</sup>

---

<sup>478</sup> Ernesto Rodrigues, *A serpente de bronze*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989, p. 123.

<sup>479</sup> Joseph Campbell, *El poder...* *op.cit.*, p. 183.

<sup>480</sup> Aquilino Ribeiro, *Aventura maravilhosa de D. Sebastião*, Amadora, Bertrand Editora, 1985.

<sup>481</sup> Ernesto Rodrigues, *op. cit.*

<sup>482</sup> Rui Saramago, *A hora das neblinas*, Lisboa, Âncora, 2002.

<sup>483</sup> Como indica Cristina Vieira: “Explicar a tenacidade deste mito e criar a sua volta construções singulares (no duplo sentido de ‘únicas’ e ‘surpreendentes’ para o leitor) não serão pois, tarefas fáceis. Eduardo

A ideia de que o vencido de Alcácer-Quibir poderia ter sobrevivido ganhou numerosos adeptos e fortificou-se tanto mais, pela atracção pelo maravilhoso, tão poderoso entre as massas, adulava o povo no seu amor pela pátria, oferecia-lhe um elemento de resistência contra o jugo estrangeiro.”<sup>484</sup>

A obra insere-se, pois, na tradição sebastianista e representa, a nosso ver, o que Sales Loureiro, na introdução a *Os Falsos Sebastião*, refere sobre a proliferação de literatura sebastianista posterior ao desaparecimento do rei:

permanece inserida na linha exata da mentalidade nacional. As nossas estruturas mentais continuam a dar realce, numa coerência verdadeiramente lineal, a um Sebastianismo todo feito à medida de uma idiosincrasia colectiva, *fundus compositus*, em que entram, devidamente entrosados, misticismo, providencialismo, messianismo e vocação universalista. O heroísmo português aparece exaltado com uma estrutura verdadeiramente ímpar, glorificado em todos os cantos da terra, através de múltiplos exemplos que denotam o selo do prodígio, do fantasmagórico, da predestinação divina. Como refere Lúcio de Azevedo. “É a megalomania dos tempos sebásticos que ressuscita.””<sup>485</sup>

A obra é escrita com rigoroso e minucioso apego aos dados históricos; e não só, também é historicamente referencial no que diz respeito aos rumores e incidentes que, aquando da batalha, poderiam sugerir a sobrevivência do jovem rei. Eis um exemplo referencial reproduzido no próprio romance:<sup>486</sup>

Se a notícia da morte de D. Sebastião encontrou poucos incrédulos nas classes elevadas, não aconteceu o mesmo no povo que interpretou os factos no sentido que mais agradava à sua credulidade ou instintos patrióticos. Só lhes faltava um ponto de apoio, para consolidar a sua fé na existência de D. Sebastião. O acaso encarregou-se de o fornecer.(...)

Durante a noite que se seguiu à derrota do exército português, três ou quatro indivíduos vieram bater às portas de Arzila e como se recusaram a dar-lhes guarida, para se fazerem ouvir, alguém os aconselhou a que um deles dissesse que era o rei D. Sebastião.

Logo a entrada lhes foi franqueada. Um dos fugitivos, envolto num manto e parecendo de condição superior aos outros, a julgar pelas aparências e deferência que tinham por ele, foi alojar-se sozinho numa das casas da cidade. Grande rumor então! Publica-se a chegada do rei

...<sup>487</sup>

Assim, a partir de uma relação de literalidade com a História, o romance preenche os espaços que esta não consegue preencher, tornando nítidos os espaços difusos e

---

Lourenço e Gilbert Durand, enquanto pensadores da portugalidade, assumiram proficuamente a primeira das tarefas supramencionadas, levantando hipóteses que Agustina Bessa-Luís n’*O mosteiro* (1980) e Fernando Campos n’*A ponte dos suspiros* desenvolveram singularmente sob a forma de romance histórico.” Cristina Vieira, “Construções singulares em torno do mito sebástico: *O mosteiro*, de Agustina Bessa-Luís, e *A ponte dos suspiros*, de Fernando Campos”, in: *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional*, Porto, 2004, vol. II , p. 305. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6855.pdf> (fonte consultada Março 2016).

<sup>484</sup> Miguel d’Antas, *Os falsos D. Sebastião*, Portugal, Europress, 1988, p. 82.

<sup>485</sup> Sales Loureiro, “Introdução”, in: *Os falsos D. Sebastião*, op. cit., p. 14.

<sup>486</sup> Cf. Fernando Campos, *A ponte dos suspiros*, Miraflores, Difel, 2000, pp. 23-24.

<sup>487</sup> Miguel d’Antas, op. cit., pp. 71-72.

definindo-os, ou simplesmente sugerindo, criando desta forma uma nova história veridicamente plausível no meticuloso respeito pelos dados conhecidos.

Em Fernando Campos, (...) a crença no Encoberto resultará de factos históricos documentados é pouco difundidos, ainda que sussurrados em correspondência diplomática da época, em três bulas papais (a primeira das quais, de Clemente VIII), em escrito de D. João de Castro, neto homónimo do vice-rei da Índia, ou em obra do Padre José Teixeira. A sobrevivência de D. Sebastião aparece, pois, de forma singular, não como uma história alternativa, maravilhosa, (...) mas como uma história apócrifa, isto é, pouco conhecida do grande público, mas não por isso menos verdadeira. Por outras palavras, Fernando Campos apresenta um romance de tese...<sup>488</sup>

Também as personagens do romance, tais como as de Frei Estevão de Sampaio, patriota e defensor incondicional de um Portugal independente, assim como as de Marco Túlio Catizone e do papa Clemente VIII, são historicamente referenciais, como assinala C. Vieira:

Fernando Campos constrói situações em que Frei Estevão e Catizone estiveram comprovadamente envolvidos, como a sua execução em Sanlúcar de Barrameda, acusados de se fazerem passar por D. Sebastião, para os mostrar como os amigos incondicionais do rei, por que estes sacrificaram as próprias vidas.<sup>489</sup>

Portanto, a veracidade histórica dos factos que envolvem o romance imprimiria um cariz de *história apócrifa* às aventuras e vicissitudes de D. Sebastião, reconvertido em Savachão. Este último, como personagem, também viria a preencher as lacunas e limitações historicamente referenciais da personalidade do rei, reinterpretadas aqui como omissões ou más interpretações.<sup>490</sup> E a sua personalidade é de tal forma transformada por estas pinceladas romanescas, que D. Sebastião deixa verdadeiramente de ser aquela personalidade histórica para nascer como uma personagem idealizada, quase duplo de si mesmo: *Savachão*.

## 2. O rei nunca morreu

O invencível desejo de ressurreição e de imortalidade do rei evidenciado ao longo da obra mostram no romance como a condição de *portugalidade* está intrinsecamente ligada à ideia de transcendência; como também reflecte que o trauma da morte do rei continua tão vivo quanto a necessidade de se alcançar uma reparação. E reparação é a ideia subjacente que para nós conforma a personagem do rei nas suas três faces: como o

---

<sup>488</sup> Cristina Vieira, *Construções singulares...*, op. cit., p.313.

<sup>489</sup> Cristina Vieira, *Ibid.*, p. 314.

<sup>490</sup> À frente, pormenorizamos este assunto.

rei histórico desaparecido em batalha, como Savachão, a nova identidade do rei reaparecido após vinte anos, e como Marco Túlio, seu sócia italiano.

O romance começa com a descrição da chegada de um romeiro de entre a espessura da bruma.<sup>491</sup> Como que se desprendendo dela, a sua figura emerge para o cenário da vida: Veneza, coberta pela neblina, é a porta de entrada de quem, desde o início, apresenta traços de um mistério infinito. No anonimato da pobreza, o próprio gondoleiro que o transporta identifica nele um ser distinto. Figura coberta com uma capa com capuz, pálida, envolta pela névoa:

Vê afastar-se, a esvoaçar engolida na névoa, a sombra da capa do romeiro, ouve-lhe o eco dos passos sem imagem esbater-se na fundura cinzenta em direcção a São Marcos. Sente um arrepio: “Uma alma de outro mundo!” Persigna-se e abala dali”<sup>492</sup>

Um dia, o rei Sebastião regressa em farrapos com o intuito de tomar posse do seu reino. Vinha de Sinai, onde, como eremita, tinha estado refugiado durante vinte anos, até que, em confissão, conta sua história a um padre, que o exorta à redenção, a única saída, que só pode resultar da confrontação com o seu passado, cumprindo a vontade de Deus:

Pecaste. Contra Deus e contra o teu povo. Sabes que a realeza vem de Deus?

Acenou que sim.

Vou dar-te a única penitência possível. Regressa, rei. Cumpre o teu dever e o teu destino. Retoma o governo do teu reino.”<sup>493</sup>

Tinha ido a Itália para apresentar provas da sua identidade, pois tinha sido dado como morto passados tantos anos. A sua intenção era falar com o arcebispo Espálato, que por sua vez o apresentaria ao papa Clemente VIII. Sebastião apresenta-se perante o arcebispo como alguém que sofreu as mesmas penas, vergonhas e a desgraça do desgraçado rei desaparecido vinte anos antes em Alcácer-Quibir. Assim começa a sua incrível narração, desde o tempo em que, ainda muito novo, já sonhava com batalhas e vitórias. Incapaz de dar ouvidos às advertências dos conselheiros, parte para uma batalha impossível em Alcácer e, no meio da mortandade, da derrota e da vergonha, decide fugir e dar a sua morte como um facto consumado. Voltará para Portugal disfarçado de mendigo na companhia de Jorge de Lancastre, duque de Aveiro, Luís Coutinho, conde do Redondo,

---

<sup>491</sup> A bruma, o nevoeiro é o indeterminado, a transição, a passagem entre um estado a outro onde o fantástico ainda não se solidifica em formas conhecidas, onde a metamorfose acontece. Na pintura japonesa “significam uma perturbação no desenrolar da narração, uma transição no tempo...” O nevoeiro também pode indicar a aproximação do divino, da revelação e da manifestação: “Vou aproximar-Me de ti numa nuvem espessa”, diz Javé a Moisés”. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 470.

<sup>492</sup> Fernando Campos, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 74.

João da Silveira, filho do conde da Sortelha, Cristóvão da Távora e o pagem Telo de Meneses.<sup>494</sup> Em Portugal, estas personagens testemunham as misérias e as desgraças que afligem o povo e assistem, como espectadores, nos Jerónimos, à missa pela morte do rei, morte que o próprio assume como verídica, pois o rei morto ficou em Alcácer e, a partir daí, começa a expiação deste novo ser sem nome.

«Senhores, poderei por uma derradeira vez ordenar-vos... Não. A minha autoridade real morreu naquele areal africano. Poderei pedir-vos, rogar-vos...» Beijavam-me ao mãos, ajoelhavam-se aos pés, misturando-se as lágrimas por aquelas barbas com o sangue das feridas trazidas da batalha, protestando, as palavras embargadas nas goelas. Disse-lhes que não queria mais aparecer, fosse cada um a seu destino, eu seguiria incógnito por aí, pelo mundo...mas nunca revelassem que eu era vivo. Cristóvão de Távora falou por todos: para onde eu fosse, eles iriam também, disfarçados em trajos comuns, reuniriam dinheiro e correriam mundo à procura de uma morte honrosa a combater o Turco ou a penitenciarem-se dos pecados na Terra Santa... mas primeiro era necessário curarem aquelas feridas demasiado acusadoras de donde vinham...

«A vossa perna, Alteza...»

Pchiu! Nada de *Altezas* nem de *vós*. Daí em diante tratar-se-iam por tu e nunca pronunciariam os nomes verdadeiros...<sup>495</sup>

D. Sebastião e os companheiros seguem “Europa dentro, na Áustria lutaram contra os Otomanos e foram subindo pelos Balcãs (...) Os companheiros foram ficando pelo caminho, mortos, desaparecidos, para maior pungência do seu remordimento”<sup>496</sup>; até ficar sozinho, sem testemunhas da própria dor.

Terminado o relato autobiográfico perante o arcebispo Espálato, o romance desenvolve-se e descreve as peripécias e dificuldades que se apresentam ao rei no caminho para o trono. Ajudado por corajosos patriotas e por Marco Túlio Catizone, um calabrês idêntico a ele, tenta conseguir o que se vai evidenciando como impossível e utópico. Finalmente, impelido pelo peso dos interesses políticos próprios das circunstâncias históricas posteriores ao seu desaparecimento, D. Sebastião volta a diluir-se na brumosa intemporalidade dos confins da realidade e do tempo.<sup>497</sup>

### 3. Savachão: O rei é eu

A improvável maravilha da sobrevivência do rei cria desde o início a problemática da sua identificação. No diálogo com o arcebispo Espálato, ao desvelar a sua identidade

---

<sup>494</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>495</sup> *Ibid.*, pp. 26-27

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>497</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 202- 206.

como a mesma que a do antigo rei, D. Sebastião exclama: “O rei é eu... – Este homem é louco! – exclamou o cónego”, onde se revela a problemática constante do livro, a saber, identificar ambas as identidades. Duas identidades que se vêem separadas pelo sofrimento, pelo tempo e pela ausência, que, como uma espécie de lixívia, lava, pule e transforma D. Sebastião em Savachão.

Portanto, não é só a sua identidade como soberano de Portugal que cria confusão, receio e comoção; também a nova personalidade amadurecida e humilde se apresenta em pleno contraste com a conhecida personalidade do jovem rei. Apesar de este ser a continuidade física do antigo rei, a alma que nele habita, transmutada pelos anos de expiação e pela dor, vem contudo transmutada num outro ser, um ser que se mostrará como uma versão mais espiritualizada, contida e sossegada do que a anterior identidade do rei. E se, antes, o rei era reconhecido pelo fausto real, agora, brilha nele a dignidade espiritual. As suas palavras, os seus movimentos, a sua narração biográfica depois de Alcácer-Quibir, o seu arrependimento e remorsos, cobrem-no de uma grandeza exaltada e divina, e vão construindo a cada passo a sua maravilhosa condição de rei da terra na sua qualidade sobrenatural.<sup>498</sup> Desde o dia em que, anos antes, assistiu às suas exéquias, nesse mesmo dia morria o velho jovem rei D. Sebastião:

Morte e nascimento andam comigo. Meu pai morreu, eu nasci. O dia da minha morte foi o do meu nascimento. Posso dizer que só agora nasço, depois que descí a ser igual ao mais pobre dos pobres. Que importa o que me ensinava o meu preceptor Luís Gonçalves, que a realeza é dignidade que não morre? Pobre Fénix minha! Sei que se, neste preciso momento, eu avançasse aí ao meio da capela-mor e me descobrisse, me desse a conhecer, haveria espanto, surpresa, júbilo... e o pregador teria de emendar o seu sermão. Como pode um rei jovem suceder um velho?... Mas não. O dia deste meu nascimento é o dia da minha morte. Ninguém saberá que estou vivo...<sup>499</sup>

Tal é a mudança interior do rei pela dor e pelo sofrimento, que este se apresenta perante o arcebispo como tendo sofrido mais do que o próprio Jesus na cruz: “Sua Eminência o arcebispo de Espálato tem na sua frente o homem mais desgraçado que jamais se viu”.<sup>500</sup> Savachão, nome da nova identidade do rei, tem origem provavelmente na má pronúncia de Sebastião. Após a batalha, já junto à fortaleza de São Vicente, o rei disse:

Tenho vindo a pensar. Tu podes chamar-te Jorge, tu Luís, tu João, tu Cristóvão. Tu Telo e tu Fernão... mas eu não mais me poderei chamar Sebastião. Ouvi um dia uma mulher do povo chamar-me Savachão. Assim me chamarei daqui por diante.<sup>501</sup>

---

<sup>498</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 30-33.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 28.



Julgamos que o novo nome anuncia o despojo da realeza e o assumir da simplicidade do povo na sua nova identidade. Portanto, é do povo que nasce a sua existência posterior a Alcácer-Quibir. A personalidade deste rei vai conformando um quadro que finalmente vem contrastar definitiva e drasticamente com a personalidade que o jovem rei mostrava. Este novo rei que nasce do povo começa a adquirir forma e carácter no meio da desgraça, depois da batalha. Nas ruas de Lisboa, por exemplo, ao ver a desgraça em que estava mergulhado o seu povo, comenta:

Dão-me aquilo que lhes tirei. Tirei-lhes o pão, sequei-lhes as terras, roubei-lhes a caça, trouxe-lhes a viuvez e a orfandade, a miséria e a morte... e vê tu que me dão amizade e do pouco que possuem. Que lição! Essa foi a guerra que eu não quis travar... E tinha-a em minhas mãos. Maldito rei! Não ouviste dizer? O outro que eu era mandá-los-ia enforcar por muito menos. Se eu tivesse morrido, estava agora a penar nas profundas do inferno.<sup>502</sup>

Pode-se reconhecer nestas palavras que este novo rei é um ser renascido. O outro realmente faleceu. É de notar, também, que a narrativa do rei dos seus actos, com suas desgraçadas consequências, aponta para uma natural e consequente necessidade de o povo experimentar ressentimento pelo estado da nação. Pode um povo naquele momento histórico odiar o seu rei quando, pela sua insensatez, é reduzido a apêndice de outra nação? Pode um povo assumir plenamente a sua situação desesperada, produto dos sonhos de um rei? Se fosse possível renegar um rei, essa mesma confrontação obrigaria a assumir a realidade da situação desesperada e a morte, a desgraça como um facto iniludível. Mas com a existência de um novo rei do povo, que um dia voltará, nascido deste e por este pressentido, o povo evade-se à experiência real do desespero pela esperança sempiterna de salvação. Neste romance, Savachão, o Desejado, filho do povo, é o escudo que protege o povo de confrontar a realidade como ela é.

A efabulação em torno do regresso do rei desaparecido em Alcácer-Quibir far-se-á ao longo dos séculos, em textos proféticos ou não, em volta de certos tópicos que constituem a ideologia sebastianista e que, ao exprimirem e sustentarem uma crença e uma espera, impediram o trabalho de luto que a derrota e o desaparecimento do rei deveriam ter provocado. Criou-se uma ficção à história real, ocultando a derrota, isto é, negando o passado ou transfigurando-o e projectando-se num futuro, isto é, ocultando o presente.<sup>503</sup>

Nas palavras de Oliveira Martins, “O Sebastianismo era pois uma explosão simples da desesperança, uma manifestação do génio natural da raça, e uma abdicação da história.

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>503</sup> Isabel Pires de Lima, “O regresso de D. Sebastião – Narrativa e mito na ficção portuguesa contemporânea”, in: *Revista da Faculdade de Letras <Linguas e Literaturas>, Porto, XIV, 1997*, p. 255. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2760.pdf> (fonte consultada em Dezembro de 2016).

Portugal renegava, por um mito, a realidade; morria para a história, desfeito num sonho, envolvia-se, para entrar no sepulcro, na mortalha de uma esperança messiânica.”<sup>504</sup> Assim, um novo rei semidivino, redimido e redentor, suplanta o antigo rei. Este aspecto de fuga à verdadeira experiência, de não confronto com a realidade e de adiamento da dor, é a definição de neurose.<sup>505</sup> Para Jung,

un brote de neurosis tiene un fin determinado, es una oportunidad para darnos cuenta de quienes somos en oposición a quienes creemos ser. Al trabajar los síntomas que invariablemente acompañaba a una neurosis —angustia, miedo, depresión, culpa y especialmente conflicto—, nos percatamos de nuestras limitaciones y descubrimos nuestras verdaderas fortalezas.<sup>506</sup>

Neste sentido, segundo a psicologia junguiana, a neurose tem um sentido e uma finalidade específicos:

Esta perspectiva puede denominarse (...) *finalista prospectiva* (...) Jung prefirió enfatizar la interrogante acerca del para qué de la neurosis en vez de insistir en la interrogante acerca del por qué que había sido explorada con detalle por Freud.<sup>507</sup>

Segundo este ponto de vista, a neurose representa uma tentativa de solução para uma problemática vital até então indissolúvel.<sup>508</sup> “Una neurosis equivale, así, a un intento de compensación de actitudes unilaterales frente a la propia existencia.”<sup>509</sup> Por isso, para Jung, a neurose também é

un motor formativo de la personalidad. [...] Una neurosis puede, por tanto, actuar también como grito de socorro, proferido por una instancia interna superior, para llamarnos la atención acerca de la urgente necesidad en que nos hallamos de ampliar nuestra personalidad, lo que podremos lograr si abordamos exactamente nuestra neurosis.<sup>510</sup>

O sentido de alargar a personalidade tem a ver com o facto de aprofundar o conhecimento da própria natureza, não no sentido de manter a via de escape ou a solução que apresenta a neurose, mas no sentido de que perceber a sua existência é compreender

---

<sup>504</sup> Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães, 2004, p. 283.

<sup>505</sup> “La neurosis, como todas las enfermedades, son síntomas de desajuste. Debido a algún obstáculo —debilidad o defecto físico, mala educación, experiencias negativas, actitudes inadecuadas, etc.— uno evade las dificultades que presenta la vida y así retrocede al mundo de la infancia. El inconsciente compensa esta regresión produciendo símbolos, que al ser comprendidos objetivamente, es decir a través de la investigación comparativa, reactivan las ideas generales que son la base de todos los sistemas naturales de pensamiento. De este modo, se produce un cambio de actitud que conecta la disociación entre el hombre que es y el hombre que debiera ser.” Carl G. Jung, *apud* Daryl Sharp, *Lexicon jungiano*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1994, pp. 131-132.

<sup>506</sup> Carl G. Jung *apud* Daryl Sharp, *Ibid.*, pp. 130-131.

<sup>507</sup> André Sassenfeld J., “Sobre el concepto de neurosis en la teoría de Jung” in: *Revista Encuentros*, n.3 2011, p. 81. <http://revista.cgjung.cl/index.php/encuentros/article/download/22/21> (fonte consultada em Outubro de 2016).

<sup>508</sup> Cf. André Sassenfeld, *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>509</sup> *Ibidem*.

<sup>510</sup> Joland Jacobi, *apud* André Sassenfeld, *Ibid.*, p. 136.

o que se tenta compensar, aceitando, com todo o seu peso, as dificuldades que esta substitui. “La neurosis es siempre un sustituto de un sufrimiento legítimo”.<sup>511</sup> E é esta a atitude que a própria personagem de Savachão assume, foge da dor do povo e da sua identidade – fugindo ao confronto legítimo e reparando o sofrimento da tragédia de Alcácer –, e tenta, afastado da realidade do seu povo no eremitério e mortificando-se num sofrimento sem solução, reparar os danos.

#### 4. De D. Sebastião a Savachão

A personalidade de Savachão é forjada na adversidade, sem privilégios nem falsos brilhos:

““Ficaram lá todos”, disse Savachão. “Até eles.”

“Eles quem?”

“Os cavalos. Repara, Telo, como está vazia a estrebaria. Temos agora ali boa palha para dormirmos.”

Telo comoveu-se:

“Meu Senhor!”

Savachão enlaçou-o com o braço direito pelos ombros:

“Amigo...” e, continuando a caminhar, acrescentou: “Vou estando habituado, mas quero ainda sepultar-me de vez, quando, daqui a dias, forem minhas solenes exéquias nos Jerónimos””.

<sup>512</sup>

A intenção é mesmo sepultar-se, para se habituar à vida sem privilégios. Pode então perceber-se que o sacrifício de Savachão é viver uma vida miserável, sem privilégios, mortificando o corpo e, em certo sentido, apagando-se e desaparecendo. A contraposição entre estas duas identidades do rei seria a contraposição entre o rei Sebastião, mimado e privilegiado, e Savachão, habituado a uma vida dura e sem privilégios. Mas ambos continuam na persistência daquilo que é tão necessário a um rei da terra: saber das leis do mundo e dos homens, estar no aqui e no agora. O reino de D. Sebastião era verdadeiramente deste mundo, mas se um vivia com uma “imaginação sem rédea”,<sup>513</sup> o outro vivia fora da realidade, retirado do mundo num eremitério, como ele próprio descreve:

Levara uma vida recolhida, de penitência, junto de um velho eremita, numa tebaida do Sinai. Paisagem sem marcas, sem indicadores de procedências, mando riqueza, gruta sem trono fendida na rocha da montanha, mudar árvores e a magra horta na sobrevivência de fonte avara, cascalho estéril só de víboras e lagartos rastejado, céu agreste sem adejo de asas, a solidão perene. Alheado de tudo, pensara poder apagar o passado e abafar o peso da alma, esvaziar a

---

<sup>511</sup> Carl G. Jung, *Psicología y religión*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1949, p. 50.

<sup>512</sup> Fernando Campos, *op. cit.*, p. 52.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 45.

memória. O pulsar do nascer e pôr do Sol, da noite e do dia, das horas sem acontecimentos, adormentavam-no, deixou de sentir a meada dos anos que se enfiavam no esquecimento. Não fosse aquele moer escondido que lhe latejava e pungia não sabia onde de si, dir-se-ia que estava morto.<sup>514</sup>

Como já se disse no início, Savachão responde e preenche o vazio histórico que o seu desaparecimento causou. Pareceria que a construção desta personagem no romance responde à necessidade emocional de uma reparação. Tratar-se-ia de reconstruir um rei muito desejado mesmo antes de nascer – e que desde o início se mostrou imperfeito para o papel histórico que lhe coube – <sup>515</sup> e de criar um duplo renascido, Savachão.

D. Sebastião veio ao mundo já como o grande Desejado “produto de uma aspiração nacional, que nele concretizou a acrisolada esperança, não só de salvaguardar a integridade dos territórios ultramarinos, como de reconduzir os negócios públicos ao período mais alto de seus prestigiosos antecessores...”<sup>516</sup>

Quando o rei D. Sebastião veio ao mundo, já a situação de Portugal era frágil e nele se centravam as angústias de um povo em causa. Nessa altura, o absolutismo real era o modelo de governo dos povos e “dadas as inenarráveis dificuldades por que passava o Reino, todos os olhos da Nação foram postos no ardentemente solicitado sucessor de D. João III, - D. Sebastião, o “Desejado””. <sup>517</sup>

Assim, ao jovem rei tudo se perdoa, porque em raras vezes na História, todo o presente e o futuro de um povo se encontram tão indissolivelmente ligados à existência e destino de um soberano!<sup>518</sup>

A personalidade de D. Sebastião, inicialmente “com preciosas qualidades”,<sup>519</sup> declinara-se num temperamento descontrolado e inconsciente, graças a uma educação cheia de lisonjas e adulações cortesãs. Com uma educação adequada, que não teve,<sup>520</sup> D. Sebastião teria conseguido uma personalidade equilibrada digna da sua posição. Miguel D’Antas traça um quadro do que teria sido o rei de Portugal, se este tivesse sido bem encaminhado:

Foi assim que as aptidões guerreiras do príncipe se tornaram fatais para o país, a sua sede de triunfo transforma-se em loucura, o seu governo cai no arbitrário mais caprichoso, a religião degenera em fanatismo, a firmeza e tenacidade não passaram da mais absurda e deplorável

---

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>515</sup> “Quem desaparecera no areal não era um adolescente imaturo, vítima de sonhos mal sonhados. Era um rei frágil de um reino frágil que a sua morte punha à beira da inexistência.” Eduardo Lourenço, *Portugal como destino...* *op. cit.*, p.134.

<sup>516</sup> Miguel d’Antas, *op. cit.*, p. 10.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>519</sup> “Possuía elevados sentimentos, firmeza de carácter e ardor de bem fazer.” *Ibid.*, p. 40.

<sup>520</sup> Cf. *Ibidem*.

teimosia e a grande austeridade dos seus costumes torna-se também funesta para Portugal. Adulando-o, com menoscabo pelas mulheres, o que não deixa de ser uma cruel aspereza, apenas o incitando à guerra e a ideias quiméricas de glória militar e de conquistas irrealizáveis. O amor poderia ter suavizado o seu carácter e dado outra inclinação ao seu espírito. Em lugar de um monge conquistador, correndo atrás de aventuras insensatas em solo africano teríamos um príncipe amável, um rei casado, que doces laços o teriam retido no seu país para governar com sabedoria.<sup>521</sup>

Eis a imagem da personalidade que podia ter sido a do rei com a educação adequada: um rei casado, sereno, equilibrado, qualidades de que D. Sebastião carecia e que encontramos, por um lado, na personalidade de Savachão e, pelo outro, na de Marco Túlio. Temos, portanto, três identidades diferentes para recriar o rei. Duas delas parecem integradas, a de D. Sebastião metamorfoseada em Savachão, mas a representada em Marco Túlio, ligada ao mundo material, permanece cindida, num pescador italiano que acaba por morrer.

Os dados referenciais disponíveis e aproximados apontam para D. Sebastião como um rei fisicamente doente, de temperamento impaciente, que rejeita visceralmente as mulheres, de homem de sexualidade dúbia, irreflexivo e teimoso.<sup>522</sup> <sup>523</sup> Savachão, por outro lado, é descrito como um ser purificado pelos anos de sofrimento, numa elaboração feita a partir do que precisamente não se sabia ser o rei histórico. Na idealizada personalidade deste está implícita a sentença pela qual era conhecido o antigo rei. Porque Savachão não só renasce espiritualizado e exaltado em virtudes, vem também apagar e justificar alguns traços historicamente referenciais como simples más interpretações. Assim, a suposta indiferença pelo sexo oposto cai por terra,<sup>524</sup> dando até razões para este mal-entendido: “Sempre tive medo de apanhar alguma doença... o morbo serpentino...”<sup>525</sup>

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>522</sup> Fortunato de Almeida, *apud* Mário Saraiva, *Dom Sebastião na História e na lenda*, Lisboa, Universitária Editora, s/a, p. 32.

<sup>523</sup> No livro de Mário Saraiva *Dom Sebastião na História e na lenda*, o autor liberta D. Sebastião de todas as supostas infâmias sobre a sua personalidade e saúde. Uma a uma, tenta derrubar como boatos mal-intencionados a sua suposta misoginia, epilepsia, diabetes e uretrite. Também justifica cada um dos seus actos suspeitos de crítica, explicando a maioria destes como má-fé ou conjecturas sem fundamento. Mas ele próprio se apoia em outros tantos boatos para erradicar as aparentes infâmias contra o rei. Por exemplo, para desculpá-lo de misógino, recorre a lendas e comentários sobre supostas enfações com mulheres. “Verídicas ou não, chegam-nos notícias de enlevos, ora por D. Joana de Castro (...), ora por D. Juliana de Lencastre (...) e, para que tudo seja lendário em D. Sebastião, por uma linda princesa moura que conhecera em Tânger.” *Ibid.*, p. 32.

<sup>524</sup> “Nunca olhara nenhuma mulher. Os padres habituaram-no a desviar os olhos. E tinha poluições nocturnas... Como estava sentindo agrado em ver aquela moça dançar!... Nenhuma das princesas que lhe inculcavam para mulher teria certamente graça daquela rapariga... E pôs-se a pensar que, se razões de estado ou seu desinteresse haviam sido até ali impedimentos a que se casasse, nem que quisesse poderia casar-se com uma moça como aquela em razão de clã e de raça da parte, não de si, mas da família cigana...” Fernando Campos, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 56.

No romance, recria-se inclusivamente o seu primeiro encontro com uma mulher.<sup>526</sup> Se, como D. Sebastião, era desmedido nas suas acções,<sup>527</sup> na detalhada lembrança que Savachão faz dos seus actos como rei perante o arcebispo Espálato, a lembrança das datas precisas dos acontecimentos relevantes durante o seu reinado, ou outros detalhes da sua vida na corte, perfilam-no, essencialmente, como um monarca cuidadoso, consciente e comedido.<sup>528</sup> Este novo rei vem dizer a verdade, pois ao falar em primeira pessoa cria uma verdade feita a partir de dentro, onde a pesquisa histórica só vê vazios ou suposições. Portanto, a personagem de Savachão tenta limar arestas e preencher vazios não só no que se refere à ausência do rei, tanto no laço entre o sacro e profano para a sua gente, como também no que já existia quando era vivo: o de um verdadeiro rei de Portugal. Savachão é o verdadeiro Desejado porque encarna todas as perfeições desejadas num rei redentor. É inclusivamente capaz de produzir amor e devoção incondicional no italiano Marco Túlio, sendo a única justificação para isso o facto, nada trivial, como se tratará mais à frente, de Marco Túlio ser idêntico a ele. Este deixa mulher, filha, pátria e aceita uma terrível e tortuosa morte por amor a esse rei injustiçado. Tal é a dignidade real de Savachão.

Savachão também não se reconhece a si próprio como o antigo rei – “Quem sou eu?”<sup>529</sup> A dúvida do próprio ser, assim como a existência de duplos, sugere uma fragilidade na personalidade desdobrada, pois esta tem de ser compensada e cindida perante a impossibilidade de integrar a personalidade dupla. Savachão é um dos duplos que surgem para compensar uma primeira identidade e para a suplantar, de forma a corrigir os danos, sem, por outro lado, conseguir finalmente unificar as identidades do rei.

## 5. Evasão e fuga

O processo que leva Savachão a uma despersonalização, a um *des-revestimento* da sua condição de rei – mimado e inconsciente – para chegar a uma personalidade

---

<sup>526</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>527</sup> “Aquele jovem rei orgulhoso, colérico, intratável, egoísta que vós conhecestes, morreu há muito tempo.” *Ibid.*, p. 144.

<sup>528</sup> “Incitou-me em seguida Sua Santidade a que me recordasse eu de mais factor concretos das relações do rei de Portugal com a Santa Sé. Sem qualquer hesitação, precisei:

— A seis de Outubro del mil quinhentos e sessenta e nove, Pio quinto concedeu-me o breve do jubileu... — Lembro-me do que o núncio apostólico, Frei Leonardo de Marini, arcebispo Lanciano, foi a Portugal de mando De Gregório treze pedir-me apoio para a liga que o papa pretendia organizar contra o Turco...” *Ibid.*, p. 84.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 162.

espiritualizada pela dor, é, na nossa opinião, uma forma de apagar os seus sentimentos de culpa e a sua própria responsabilidade. Quando com os companheiros em Lisboa, depois da batalha, descreve a orfandade à sua volta, as lamentações que clamam a morte do rei, o desespero e a dor geral,<sup>530</sup> e depois comenta num refeitório onde freiras servem sopa:

““A sopa dos pobres” considerou Savachão, enquanto caminhavam por entre o esvoaçar de pombos que vinham às migalhas. “Um rei morto não pode sentir o orgulho ferido.””<sup>531</sup>

Este *eu não sou esse, pois eu morri*, ou seja, não posso sentir a dor do seu sofrimento, nem me posso sentir ferido pela miséria em que estou, é uma saída não só da condição privilegiada de um rei, é também uma saída da responsabilidade de sê-lo. Esta renúncia ao trono vivido como expiação, esse permanecer misturado e confundido entre o povo nas ruas de Lisboa, no meio do luto geral, lacerado pela miséria e pela destituição, também o protege de grandes responsabilidades. Sendo assim, sai de Portugal e abandona o seu povo numa situação de total orfandade, para viver exilado e alheio ao mundo, expiando as faltas cometidas.

Sebastião, rendido mais pela culpa do que pela batalha, foge envergonhado, refugiando-se e afastando-se do mundo durante vinte longos anos, tentando redimir-se pelo peso da culpa, pelo sofrimento e pela pobreza. Mas é importante não esquecer que, para além da culpa, existia a responsabilidade pelo seu reino, o assumir o seu lugar, uma situação criada por ele; quer dizer, ser mais do que nunca o rei e não Sebastião, superando a sua própria vergonha, que deveria ser secundária, dada a situação desesperada do seu povo. Em vez disso, envergonhado e sumido na dor pela sua inconsciência, foge dos seus actos e das suas consequências, foge da responsabilidade de assumir em toda a densidade a sua responsabilidade, abandonando o seu reino nas mãos do seu tio-avô Henrique I. Independentemente do grau de sofrimento e do padecimento solitário que tinha experimentado, uma penitência de auto-flagelação seria um modo de fugir à realidade e às responsabilidades do seu reino:

Levara então uma vida recolhida, de penitência, junto de um velho eremita, numa tebaida do Sinai. Paisagem sem marcas, sem indicadores de precedências, mando, riqueza, gruta sem trono fendida na rocha da montanha, duas árvores e a magra horta na sobrevivência de fonte avara, cascalho estéril só de víboras e lagartos rastejados, Celi agreste sem adejo de asas, a solidão perene. Alheado de tudo, pensara poder apagar o passado e abafar o peso da alma, esvaziar a memória. O pulsar do nascer e pôr do Sol, da noite e do dia, das horas sem acontecimentos, adormentavam-no, deixou de sentir a meada dos anos que se enfiavam no

---

<sup>530</sup> “Soluçavam dobrando tangendo os bronzes plangentes por toda a cidade... corriam pessoas os olhos chorosos de todas as ruas...” *Ibid.*, p. 46.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 49.

esquecimento. No fosse aquele moer escondido que lhe latejava e pungia não sabia onde de si, dir-se-ia que estava morto.<sup>532</sup>

A falta de iniciativa em assumir o seu papel de rei, portanto, em pensar primeiro no seu povo do que em si próprio, permanece nele inclusive até quando, depois de tantos anos, decide voltar ao mundo. É um eremita quem lhe diz qual o seu dever, argumentando a necessidade de voltar a ser rei para poder receber a absolvição<sup>533</sup> (a dele, não a do seu povo),<sup>534</sup> o que para nós deveria ter sido a atitude mais correcta desde o início. Assim, decide voltar ao mundo como um último acto de redenção e pelo temor à não absolvição. O dever e a responsabilidade, diferentes da culpa, ficam em segundo plano. O que se pensaria de um qualquer indivíduo de vinte e quatro anos que desaparece depois de propiciar uma tragédia, abandonando a família, irmãos, filhos? Que age por amor a estes? Que age com maturidade? Ou de alguém que foge da própria vergonha, e que só pensa em si próprio? Pensa acaso nos filhos que, deserdados, passariam a depender de outro pai? Que pensariam verdadeiramente esses filhos, já adultos, dessa forma de desaparecer, dessa vida, embora sofrida, feita num outro mundo, no isolamento e no esquecimento? Seria dignidade, realeza, maturidade, fortaleza ou uma forma dolorosa de cobardia e de medo invencível à realidade? Se os filhos permanecessem crianças, sem o poder de discernimento característico de um indivíduo adulto e independente, provavelmente o demonizariam ou, sem julgamento, o divinizariam.

Na nossa opinião, uma real redenção teria começado, não fugindo do mundo, mas encarando os factos com os pés na terra, quer dizer, olhando com responsabilidade para o espelho, o seu povo, não desaparecendo. Tenta criar-se grandeza em Savachão pelo sofrimento passado na fuga e no exílio. Primeiro foge do real, da derrota provocada pelo

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>533</sup> “Ha vinte anos que vives em pecado. É urgente remediares o mal feito. Não podes dilatar mais.” *Ibid.*, p. 74. Cf. diálogo com o eremita pp. 73-75.

<sup>534</sup> Neste caso, como nas sociedades primitivas, a única pessoa digna de ser considerada relevante é o próprio rei. “...si estudiamos las sociedades primitivas nos encontramos con el mismo fenómeno pero de distinta forma ya que en ellas sólo el rey, o el jefe, o el curandero, tienen la cualidad de ser auténticamente alguien, un individuo. En una tribu primitiva, si se comete un crimen, a pesar de poder probarse quién es el culpable, la culpa puede atribuírsele a otro que quiera aceptar el castigo. Esto, por supuesto, desconcierta a los misioneros. La explicación psicológica es que un crimen cometido en una tribu tiene que ser castigado, pero cualquiera (no necesariamente la parte culpable), puede aceptar el castigo, y todo continúa en el orden normal. Por otro lado, si un blanco hiere los sentimientos de alguno de sus sirvientes negros, éste es capaz de ahorcarse, con la creencia de que ese hecho provocará un shock a su amo. Que la persona muera por producir este shock, no les importa, lo fundamental es el shock producido en el otro. El yo es tan débil que lo individual no prevalece, y lo más importante es la venganza.” Marie-Lousie von Franz, *Símbolos de redención en los cuentos de hadas*, Barcelona, Editorial Luciérnaga, 2000, p. 17. Esta ideia de que a individualidade relevante é a do rei permanece no romance. Aqui, quando Savachão resiste a voltar perante a urgência do eremita do Sinai: “Não quero que ninguém se me ajoelhe aos pés. Nunca mais. São meus iguais.” “Enganas-te. Realeza vem de Deus. São teus sujeitos.” Fernando Campos, *op. cit.*, p. 74.



desejo de uma grandeza piedosa, anacrónica e impossível quando decide ir para a batalha, e, depois desta, volta a fugir do real refugiando-se numa ermida no Sinai. O novo Sebastião volta a um mundo virado de pernas para o ar, um mundo que o ultrapassa, tal como na primeira vez. Esta reconstrução de indivíduo, modelo de portugalidade, carece da força necessária para viver na terra, no conflito dialéctico que significa viver. Os deuses e heróis míticos geralmente demonstram qualidades que os colocam como senhores da matéria: dominam dragões, leões, bestas, estrondos, fogo, criam vinho, fontes, ensinam a cultivar. Simbolizam o divino que em nós transcende e domina o mundo material, não o evadem. Vivem-no, contêm-no e transcendem-no, e logo se retiram do mundo material com vista ao ascetismo. São forças da natureza ou modelos de desenvolvimento humano.<sup>535</sup>

Una representación majestuosa de las dificultades del oficio del héroe y de su sublime importancia cuando es concebida profundamente y llevada a cabo con solemnidad, la encontramos en la leyenda de las Grandes Batallas del Buddha. El joven príncipe Gautama Sâkyamuni partió secretamente del palacio de su padre en el principesco corcel Kanthaka, pasó milagrosamente por la puerta vigilada, cabalgó en medio de la noche alumbrado por las antorchas de cuatro veces sesenta mil divinidades, atravesó con ligereza un río majestuoso de mil ciento veintiocho codos de ancho, y después con un solo golpe de su espada cortó sus reales cabellos y el cabello que le quedó, de dos dedos de largo, se rizó hacia la derecha y permaneció pegado a su cabeza. Vistió las ropas de los monjes, atravesó el mundo como un mendigo y durante estos años en que en apariencia vagaba inútilmente, adquirió y trascendió los ocho estados de la meditación. Se retiró a una ermita, sometió sus fuerzas seis años más a la gran batalla, llevó su austeridad hasta el extremo y cayó en una muerte aparente de la que poco después se recobró. Luego volvió a la vida menos rigurosa del vagabundo asceta.<sup>536</sup>

O estado adulto significaria ser capaz de viver o conflito inerente à existência, a dualidade dos contrários: mundo interior e exterior, espírito e matéria, as obrigações e exigências da realidade humana e divina, na tentativa de conciliar a dialéctica da existência. Analisando a psicologia do jovem eterno, o *Puer Aeternus*, e a sua tendência para fugir da realidade da encarnação, Marie Louise von Franz explica:

Habría entrado en un estadio psicológico adulto en el que uno se encuentra constante con ese conflicto, con obligaciones hacia las figuras del más allá, es decir, del inconsciente, y obligaciones hacia la realidad humana, del aquí y ahora. Por ejemplo, si un hombre tiene una obligación con su ánima y también con la mujer con la que ha entablado amistad o se ha casado, entra en la típica situación de vida de dualidad, y siempre está dividido entre las obligaciones de este lado de la vida y del otro, el interno. Esto implicaría el descubrimiento (o la crucifixión) de la verdad esencial de la vida, de que la vida es doble e implica una doble obligación. La vida en sí es un conflicto porque siempre significa la colisión de dos tendencias.<sup>537</sup>

---

<sup>535</sup> Cf. Joseph Campbell, *El héroe...op. cit.*, pp. 35-44.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>537</sup> Marie- Louise von Franz, *El puer...*, *op. cit.*, pp. 142-143.

Neste sentido, Savachão, flagelado no corpo, esquecendo-o, viveu fora do mundo, unilateralmente, excluindo a dualidade, a contraparte compensadora. De facto, nós sabemos que o duplo indica uma atitude parcial perante a vida, o qual tem tendência para ser compensado com a presença do duplo, que simbolizaria as tendências negadas. Marco Túlio, como sócia de Savachão, poderia representar o aspecto humano, secular e mundano que tanto D. Sebastião como Savachão excluíram da sua vida, mas, como logo se verá, seria insuficiente para compensar a longa ausência do rei e as realidades deste mundo, mundo ao qual Savachão nunca voltaria a entrar como indivíduo unificado, reunidas as três identidades: D. Sebastião, Savachão e Marco Túlio.

Outro elemento importante é o facto de, ao se afastar da vida pública e secular, perder o direito de ser quem era e, quando pretende voltar, encontrar, consequentemente, resistência e um mundo contra si. Mas porque está o mundo contra ele? Porque ele próprio não é já deste mundo, é uma entidade alheia. E o que ele pretende é retomar o seu lugar na terra armado unicamente pela sua condição de realeza divina e espiritual. Mas a parte divina e espiritual precisa de um veículo para se manifestar, exactamente aquilo de que Savachão carece, uma parte humana que viva a vida nas suas terríveis contradições.

“¡Ése sería el significado de la crucifixión, de la verdad esencial de la vida! La vida es doble, es una doble obligación, un conflicto en sí misma, porque siempre significa la coalición, el conflicto de dos tendencias. ¡Pero eso es lo que forma la vida!”<sup>538</sup>

Savachão foge da crucifixão da vida, atormentado pelas consequências dos seu actos, e torna-se recluso no mundo do espírito, na bruma, onde acaba por voltar.

A construção da personagem de Savachão, divinizado pelo sofrimento, contém traços sobrenaturais que outorgariam certa ideia de transcendência e heroísmo a Portugal. Portanto, o duplo, aqui, parece ligar a ideia de transcendência atemporal e religiosa ao povo, sendo o rei mediador entre o céu e a terra. Criar-se-ia esta personagem em função daquilo que não é presente e não é evidente. No duplo, criam-se realidades paralelas para denotá-las e torná-las reais. Savachão traz de volta os elementos divinos que se encontram no cerne da nação, como se existisse uma persistente necessidade de juntar o divino e a ideia da portugalidade. Acede-se à transcendência em função da nacionalidade, não como um dom do indivíduo que cumpre uma vida recta, mas sim como dom de Portugal. Vista assim, a portugalidade seria o caminho da transcendência. Para se ligar a ela, o ser português vingaria sobre o ser indivíduo.

---

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 298.

## 6. O duplo ou a oportunidade de voltar a ser

O mito do duplo, na sua relação com o enigma da identidade, supera o âmbito puramente literário, entrando também no campo da psicanálise e da filosofia, como se viu. Este reporta-se, essencialmente, à consciência de ser mais, mais do que aquilo que se é agora, neste instante. Ser mais do que o corpo material que perece, mais do que o *eu* que diz *eu*. Isto é, o duplo afirma o sentimento de que existe um *eu interior desconhecido*, em última instância, até para o próprio sujeito. Herrero Cecilia explica:

En efecto, para todo sujeto humano, la realidad más misteriosa es sin duda el enigma de su identidad y el enigma de la relación con el otro, con el cosmos y con el destino de la vida universal. Esto es así porque, desde el dinamismo de su conciencia, cada individuo se siente un «yo» íntimo, separado y distinto. Él es un sujeto perceptor del mundo y del otro, de los otros que están ahí como un «objeto» con el que tiene que establecer relaciones que pueden resultar eufóricas y constructivas o disfóricas y destructivas. Pero ni el mundo ni los otros pueden percibir directamente la conciencia o la interioridad del «yo». Por eso el sujeto humano es, en cierto modo, un extraño para sí mismo y para los otros. Para encauzar su existencia necesita construir y afirmar en cada momento lo que Jung llama el «proceso de individuación» que se debe orientar hacia la búsqueda de la armonía consigo mismo, con los que le rodean y con el cosmos.<sup>539</sup>

A consciência de ser mais do que um corpo reflecte-se no momento em que o Homem enfrenta a morte; o duplo permeia e respira a ideia da transcendência. A consciência de se ser também um eu separado do corpo vem de um processo com uma longa tradição histórica. O homem das culturas antigas diferenciava com dificuldade a identidade do morto da do seu corpo e, em muitos lugares, continuava a tratar-se o corpo do morto como um ser vivo.<sup>540</sup> O costume de alimentar os mortos vem do hábito de tratar o corpo como representante do morto.<sup>541</sup> Posteriormente, nas cerimónias fúnebres, começou a representar-se o morto como um ser vivo que usava as suas vestes, quer dizer, “... se dejó de considerar al cuerpo en sí como la personalidad del muerto”.<sup>542</sup> Este exemplo mostra como aos poucos se tem separado a identificação primitiva do morto com o seu corpo. Mais tarde, em muitas culturas desenvolvidas, repara-se já numa existência diferenciada

---

<sup>539</sup> J. Herrero Cecilia, *op. cit.*, p. 18.

<sup>540</sup> Cf. Marie-Louise von Franz, *Sobre los sueños y la muerte*, Barcelona, Editorial Kairós, 1992, pp.19-22. Por exemplo, ela escreve: “En muchos lugares, por ejemplo, entre los pueblos indigermánicos, el cuerpo muerto se conservaba en la casa durante un mes o más. (...) En otros pueblos se conservaba el cuerpo en la casa o en una tumba relativamente superficial y cercana hasta su descomposición...”. *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>541</sup> “En muchos lugares se introducía en la tumba un tubo a la altura de la cabeza para que el muerto pudiese escribir “de verdad” los víveres líquidos, o también se dejaba un agujero abierto a la altura de la cabeza para que el cuerpo pudiese “respirar”. *Ibid.*, p. 20.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

entre o corpo e o morto. Para os antigos egípcios, havia uma parte da alma do morto *Ba*, ligada à transcendência, ao Tudo,<sup>543</sup> enquanto outra parte da alma *Ka*, duplo da alma vital,<sup>544</sup> ficava ligada ao morto.<sup>545</sup>

O que nos importa reter aqui é a ideia progressiva, que existe desde o homem primitivo até às sociedades mais desenvolvidas, da transcendência do indivíduo através de uma alma desdobrada do corpo no momento da morte e que, assim sendo, o transcende. Estes duplos imortais, alma para a ortodoxia cristã, sobrevivem ao corpo, ligando a identidade do indivíduo a uma realidade transcendente e misteriosa. Este que sou agora tem um duplo que lhe sobrevive para além da morte e que está ligado a uma fonte espiritual sobrenatural.

Assim como no romance de Jean Paul Richter *Siebenkäs*, no qual o protagonista se faz passar por morto para ter a oportunidade de refazer a sua vida como um outro, levando uma vida errante, n' *A ponte dos suspiros*, D. Sebastião ressurge como um novo Sebastião espiritualizado, modelo de rei, orientando o tema do duplo para a problemática existencial entre matéria e realidade histórica – o rei morto e desaparecido e o espírito, o novo rei idealizado, espiritualizado e depurado de desejos egoístas e infantis.

A obra de Jean Paul viu-se influenciada pelo pensamento da filosofia transcendental de Fichte, a qual surge no contexto do Romantismo alemão que ressaltava o contraste entre os limites do indivíduo e a realidade concreta.<sup>546</sup> A filosofia idealista de Fichte

(...) elabora un sistema basado en la oposición entre el Yo Absoluto y el yo finito o relativo. El Yo Absoluto afirma su libertad generando el mundo exterior por oposición a sí mismo, y ese mundo incluye al yo empírico o relativo. Éste es un yo desdoblado que debe oponerse también a sí mismo para afirmarse como yo real representándose el mundo frente a él. El Yo Absoluto es el yo deseado por el yo relativo que se encuentra escindido y debe afirmarse enfrentándose a la sensación de vacío y a la nada. Para eso tiene que convertirse en «otro», identificarse con un «doble» que sea el reflejo o la imagen en negativo de alguna de sus múltiples aspiraciones.<sup>547</sup>

Assim, temos um *eu* ideal e absoluto, criado em oposição ao *eu* finito, que, cindido, aspira ao absoluto e à auto-afirmação como o *eu* real. O rei como fénix ressurgida das cinzas

---

<sup>543</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

<sup>544</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>545</sup> “En otras culturas, las diferentes “almas” se entienden más como las diversas tendencias existentes en un mismo ser. En el hinduismo, por ejemplo, el hombre posee un alma divina y eterna, *Atman*, que está ligada a su *Ahamkara* = yo-cotidiano y que juntó con *Jivan* constituye cada persona, que pasa por muchas reencarnaciones, en las cuales el *Ahamkara* cambia una y otra vez de acuerdo con las acciones y pensamientos precedentes.” *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>546</sup> Cf. Juan Herrero Cecilia, *op. cit.*, p. 22. O dualismo filosófico desde Platão tem influenciado o pensamento ocidental, limitando o mundo entre o ideal (ideias primordiais) e o mundo real material, reflexo imperfeito do primeiro. Cf. *Ibid.*, p. 20.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 22.

não seria mais que a versão do *eu* absoluto e superior do rei desaparecido, um retrato oposto ao antigo que luta pela integridade da sua personalidade assentando no real concreto. A saber, ressurgue como o autêntico rei, assimilando nele a sua antiga personalidade melhorada pelo sofrimento, a devoção, a culpa e o afastamento dos prazeres do mundo (um eremita no monte Sinai), a par de um Marco Túlio, o sósia que, como veremos mais à frente, representaria a sua fracção de homem comum.

Portanto, *A ponte dos suspiros* descreveria as dificuldades na busca da integridade do rei e do reconhecimento concreto no mundo como personalidade integrada.

Así, para algunos autores la creación de un doble es una verdadera liberación, un gran acto de libertad. Es la posibilidad de regresar a la infancia, a la adolescencia o a la juventud, como en los textos de Borges, de Cortázar, de Papini. Es la posibilidad de vivir otra vida, como en la novela de Max Frisch *Yo no soy Stiller*. Es la posibilidad de corregir el pasado como en *El regreso a la burbuja* o *Una flor amarilla*. Es la posibilidad de volver a ser joven como *El difunto señor Elvisham*, de H.G. Wells. Es la posibilidad de castigarse a uno mismo por todo lo malo que piensa que ha hecho como en *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde*, *William Wilson* o *El horla*.<sup>548</sup>

Relembremos que o duplo é fragmentação, divisão e oposição, mas é também, implicitamente, a busca, às vezes desesperada, da almejada unidade harmónica do ser. A forma como a duplicação se realiza evidenciaria, em parte, o tipo de problemática existente. A seguir, estudaremos algumas aproximações feitas a uma tipologia do duplo que esclarecem e mostram a profundidade e a problemática que este trabalho encerra.

## 7. Aproximações a uma tipologia do duplo

Não existe um consenso geral na classificação tipológica do duplo. Encontram-se nos estudos literários diferentes aproximações feitas a partir de diferentes critérios de análise. Mas uma única tipologia, ou uma tipologia rígida e rigorosamente delimitada, acaba por ser contrária à problemática do duplo. Sendo este um tema que abrange “toda la estructura de Occidente como oposición de contrarios”,<sup>549</sup> a sua aparição manifesta-se sempre de maneiras diversas; assim, não existe um só duplo, mas, em geral, “tantos como usos literários puedan hacerse...”<sup>550</sup> Por exemplo, um mesmo tipo de duplo pode

---

<sup>548</sup> Bruno Estañol, “El que camina a mi lado: el tema del doble en la psiquiatría y en la cultura”, *Revista Salud Mental*, Publicación del Instituto Mexicano de Psiquiatría Ramón De la Fuente, vol.35, n.4, julio/agosto 2012, p. 270. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58224380001>, (fonte consultada em Dezembro de 2016).

<sup>549</sup> J. Bargalló, *op. cit.*, p. 11.

<sup>550</sup> I. Velázquez Esquerra, “Aspectos textual y psicoanalítico del tema del doble en la Literatura. (I): Los desdoblamientos de M. Tournier”, in: *Cuadernos de investigación filológica*, Nº 8, 1982, p. 49.

“presentar varias modificaciones, como de hecho ocurre según las diversas culturas o los distintos momentos históricos en que aparece, así como a tenor de las diferentes estructuras literarias en que se manifiesta”.<sup>551</sup> Mesmo assim, o relacionamento entre ambas as entidades pode ir da semelhança absoluta até ao contraste total. Pode variar a própria qualidade da origem ou das condições em que acontece a duplicação, podendo ser num quadro, como em *Dorian Grey*, ou numa barata, no caso da *Metamorfose*<sup>552</sup> (1915) de Kafka:

la relación entre ambas encarnaciones puede ir desde la semejanza total (lo que conlleva la posibilidad de substitución), como la obra de Dostoïevsky, hasta el contraste más perentorio, como en la novela de Stevenson; este contraste es más acentuado todavía, cuando una de las encarnaciones es una entidad no humana, como en el cuadro de *El retrato de Dorian Grey*.<sup>553</sup>

Também um aspecto determinante representa a variedade em que as duas encarnações se manifestam, podendo ser de maneira simultânea, num mesmo espaço e tempo, ou sucessiva, como no caso do *Orlando*<sup>554</sup> (1928), de Virginia Woolf, na qual, sendo uma mesma entidade encarnada em diferentes tempos, se impossibilita a simultaneidade.<sup>555</sup>

Juan Bargalló fez duas aproximações ao estudo do duplo.<sup>556</sup> Uma envolve o aspecto paradigmático e a segunda o aspecto sintagmático. Em relação ao aspecto paradigmático, escreve:

la relación entre ambas encarnaciones puede ir desde la semejanza total (lo que conlleva la posibilidad de substitución), como en la obra de Dostoïevski, hasta el contraste más perentorio, como en la novela de Stevenson; este contraste es más acentuado todavía, cuando una de las encarnaciones es una entidad no humana, como en el cuadro de *El retrato de Dorian Grey*.<sup>557</sup>

Assim, o duplo pode ser representado como uma cópia idêntica ao original em semelhança física, ou no contraste mais absoluto, como o encontrado entre o Dr. Jekyll, exemplo de elegância e educação, e o aspecto horripilante do Sr. Hyde. Essa diferença entre os duplos pode ir ainda mais longe, se este for representado como um objecto não humano, como no caso de *Dorian Gray*, de Oscar Wilde.

Do ponto de vista sintagmático, Bargalló encontra duas variedades. Na primeira, as encarnações manifestam-se num mesmo tempo e num mesmo espaço. A outra

---

<sup>551</sup> J. Bargalló, *op cit.*, p. 16.

<sup>552</sup> F. Kafka, *Metamorfose*, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 1998.

<sup>553</sup> J. Bargalló, *op. cit.*, p. 16.

<sup>554</sup> Virginia Woolf, *Orlando*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2003.

<sup>555</sup> Cf. J. Bargalló, *op. cit.*, p. 16.

<sup>556</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 13-17.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 16.

possibilidade é que a simultaneidade seja impossível, sendo que de uma encarnação se passe a outra, pois cada personificação exclui a outra. Dentro destas possibilidades, acrescentando complexidade à classificação, encontram-se os casos em que o desdobramento não apresenta estruturas que coincidam com as variedades mencionadas, e sim estruturas intermédias.<sup>558</sup>

Bargalló cria outra classificação do duplo a partir de seu modo de construção. As suas representações podem referir-se a um processo de fusão, de cisão ou de metamorfose. A fusão é indicada quando dois seres diferentes se fundem num só, numa identificação que pode ser gradual. Tal é o caso de *William Wilson*, de Edgar Allan Poe. Neste conto, dois indivíduos idênticos, mas separados, vão-se encontrando sucessivamente ao longo do relato, até chegarem ao ponto em que o original, ou narrador, se dá conta de que “havia matado a melhor parte de si próprio”.<sup>559</sup> *O sócia*,<sup>560</sup> de Dostoïevsky, seria um exemplo desta classificação.

A cisão existe quando de um único indivíduo surge um outro. Tal é o caso de *O nariz*, de N. Gogol, romance onde um nariz se torna independente do major Kavaliov e, como usa farda de Conselheiro de Estado, o major não pode levá-lo a julgamento por causa das diferenças sociais entre ambos. A metamorfose acontece quando o indivíduo se transforma, se metamorfoseia num outro, como no caso emblemático da *Metamorfose*, de F. Kafka.

Uma segunda tipologia é apresentada por Maris Poggian. A autora cria uma tipologia do duplo onde entram cinco classificações.<sup>561</sup> A última refere-se ao duplo no cinema, pelo que a excluimos da nossa exposição.

A primeira divisão é chamada “desdobramento”, Poggian define-a como “cuando dos encarnaciones alternativas de un sólo y mismo individuo coexisten en un sólo y mismo mundo de ficción.”<sup>562</sup> O exemplo paradigmático é o já mencionado *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Aqui, as duas encarnações, Hyde, desdobrado em Dr. Jekyll, coexistem no mesmo mundo de ficção, mas não podem representar-se num mesmo espaço, porque a presença de uma anula a outra. A segunda classificação é chamada “gémeos idênticos” ou *doppelgänger*, fazendo alusão ao termo de Jean Paul. A particularidade aqui é dada pela similitude física em identidades separadas, como a

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>559</sup> E. A. Poe, “Willim Willson” in: *Contos fantásticos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2002.

<sup>560</sup> F. Dostoievsky, “O sócia” in: *Obras Completas*, v.1, Lisboa, Editora Arcádia, 1964.

<sup>561</sup> Cf., S. Maris Poggian, *op. cit.*, pp. 117-120.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p.119.

exposta no conto *William Wilson*, de Poe. *Orlando* é a terceira classificação: “está basada en un solo y mismo individuo (una sola y misma identidad) pero existe bajo una o dos formas en dos o más mundos distintos.”<sup>563</sup> Baseada no romance homónimo de Virginia Woolf, esta variante está influída na teoria da reencarnação. A quarta variante é a circunscrita ao *Anfitrião* de Plauto, onde se alude ao disfarce. Nesta tipologia existem duas identidades distintas, mas confundidas pelo disfarce. Um exemplo é a *Comédia dos Erros*, de Shakespeare.<sup>564</sup>

Martín López, na sua brilhante e exaustiva tese doutoral, expõe quatro tipos de duplo.<sup>565</sup> A primeira e mais facilmente identificável é quando duas encarnações da mesma personagem coexistem no mesmo espaço ficcional, fazendo possível a autoscopia, a contemplação de si próprio. Esta descrição obedece à definição de Jean Paul do *doppelgänger*.

Lopez acrescenta três definições: na primeira, o duplo existe num ou mais mundos ficcionais que logo acabam fundindo-se, caso de *As montanhas escabrosas*, de Poe. Na segunda variante, dois indivíduos com identidades distintas, mas com atributos essenciais iguais, numa espécie de identidade espiritual, coexistem numa mesma dimensão. Um exemplo típico encontra-se no relacionamento entre Medardo-Victorino no hermético romance *Los elixires del diablo*, de Hoffmann. Na sua última classificação, a autora descreve o caso em que o indivíduo se contempla morto. Esta tipologia tem “sus raíces en el acervo legendario español”.<sup>566</sup>

Uma outra tipologia ou classificação é apresentada por Jourde e Tortonese, que Martín López cita. Nesta, os autores definem o duplo a partir de duas categorias segundo a sua natureza subjectiva ou objectiva:

La tipología de Jourde y Tortonese, que distingue double subjectif de double objectif, resulta especialmente útil para describir las implicaciones narrativas del motivo en el texto literario. El doble subjetivo se manifiesta cuando el protagonista (y muy a menudo narrador) se enfrenta a su propio doble; es externo cuando adopta forma física (la autoscopia, los gemelos), e interno si se manifiesta psíquicamente (la personalidad múltiple, la posesión). Mientras el doble subjetivo externo se vincula con un rasgo distintivo muy concreto -la similitud física, la expresión autoscópica-, la construcción del doble subjetivo interno se funda en criterios excesivamente ambiguos, pues, como se verá, esa dimensión psicológica puede traducirse bien en un obvio desdoblamiento interno del personaje literario -pienso en “¿Un loco?” (1884), de Guy de Maupassant-, bien en un dudoso nexo del individuo con gatos negros -me refiero al famoso cuento de Poe-, o insectos gigantes - *La metamorfosis*, de Franz Kafka-.<sup>567</sup>

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>564</sup> Ver E. Frenzel, *op. cit.*, p. 98.

<sup>565</sup> Cf. R. Martín López, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>567</sup> Rebeca Martín López, *op. cit.*, p. 19.



Como se verificou, existem várias e diversas aproximações na hora de clarificar o motivo do duplo, desde classificações baseadas na similitude física ou psicológica, na representação objectiva ou subjectiva, na maneira como acontece a duplicação, no espaço ficcional em que esta ocorre, no modo como o indivíduo e a duplicação se relacionam, na forma como este aparece na narrativa, entre outras.

O duplo, como já se viu, assume diferentes formas e manifestações dependendo da própria criatividade do autor, assim como do contexto cultural, histórico e social em que a obra nasce. O duplo, de uma ou outra maneira, é um leque de possibilidades onde se manifesta o eterno conflito da dualidade – podendo ser desde a oposição entre o bem ou o mal, a consciência *versus* as forças regressivas inconscientes, instinto-civilização, ou indivíduo e colectividade, como as forças mitológicas e simbólicas de uma nação. No caso que nos ocupa, poderíamos entender Savachão como duplo reencarnado do rei, pois ambas as identidades existem em mundos distintos, à maneira de *Orlando*, segundo Poggian, e Marco Túlio como *doppelgänger* ou sósia por confusão.

## 8. Marco Túlio

Quando Savachão chega a Veneza, conhece um homem, um pescador italiano com um físico surpreendentemente parecido ao seu. Marco Tulio Catizone rapidamente se torna seu defensor, usando a sua parecença para os interesses da causa. Pela espantosa semelhança física com Savachão, Marco Túlio poderia considerar-se um sósia por confusão ou um *doppelgänge*.

Marco Túlio era um homem da minha idade, da minha estatura, da minha complexão. Os cabelos negros e a tez morena contrastavam com minha pele branca e cabeleira loura. Todavia as feições, não fora a cara rapada, incrivelmente semelhantes às minhas... a expressão dos olhos, a testa alta, a arcada do queixo... se ele deixasse crescer a barba, talhada como a minha, pensei, bem poderia ter eu ali um sósia...<sup>568</sup>

A sua semelhança desconcerta Savachão, que, confuso, se espanta com a ideia de ter um sósia, como se não soubesse se até ele próprio era ele mesmo, o que parece mostrar o estado de fluidez, construção e fragmentação em que se encontra como individualidade:

Não sei porque me veio isso à ideia, mas dei-me conta, não sem algum rebate, de que, a um certo ponto a esta parte, desde que abandonei a Terra Santa, me andava a imaginação perigosamente insofreada. Resolvi haver sobre mim o necessário açaimo, tanta dolorosa

---

<sup>568</sup> Fernando Campos, *op. cit.*, p. 78.

desconfiança tinha, depois dos últimos vinte anos de magras e mortificadas experiências, do meu pendor.<sup>569</sup>

Marco Túlio, em contraste com Savachão, é um pescador comum, térreo e sadio, pai de família. Parecera representar precisamente essa faceta vital que nem Savachão nem D. Sebastião tiveram a oportunidade de experimentar. Numa digressão interior, Savachão pensa, joga com nostalgia e dor, na ideia de ser comum:

Quem sou eu? A cada hora que passa, a cada cutilada do destino ou cachaporra da sorte, a cada esquina da dor, sinto-me tão outro do que fui! Que diferença faria agora, se eu me diluísse na multidão anónima? Rei, reino... ideias que se apagariam para sempre. Neste momento, se me fosse dado, faria Marco Túlio ocupar o meu lugar, para eu poder sentar-me na areia, ao sol, no quebrar das ondas, a ouvir sem cuidados de alma as canções dos pescadores... Horror e maldição ser ungido de Deus! Não tenho salvação nem na vida, nem na morte, nem no Inferno...<sup>570</sup>

A identidade entre ambos também se revela na apreciação que faz da esposa do pescador, o que sublinha o seu saudável apetite másculo:

Não tardou que assomasse à entrada uma mulher muito formosa e não me puderam os olhos desafeiçoados e o sentimento desafeito deixar de atentar-lhe na cintura delgada a relevar-lhe o redondo das ancas e na tumescência do peito moldada no corpete encarnado sob a camisa branca.<sup>571</sup>

Em termos junguianos, Marco Túlio personificaria o aspecto da *sombra* em Savachão, quer dizer, as tendências não desenvolvidas da sua personalidade: o marido, o pai de família, o homem comum. De certa forma, estaria em contraposição com a sua personalidade mais espiritualizada e condenada aos deveres da coroa, como figura colectiva de rei. Por outro lado, Marco Túlio também mostra essa identidade entre ambos, na medida em que quase automaticamente se identifica com a causa de Savachão, sem nenhuma razão para além dessa identidade. A não ser em função desta, o seu sacrifício seria inverosímil, pois não chega a ser muito claro como se desenvolveu a adesão incondicional de um pescador italiano, com custo da própria vida, abandonando pátria, mulher e filha, a um rei com quem nada tinha a ver, salvo a coincidência de ser seu sócia.

Nas digressões que Marco Túlio faz sobre a identidade partilhada com o rei, pensa também na falsidade de Nuno da Costa. Este, que se apresenta como amigo da causa do rei, na verdade, é um traidor que esconde um coração ávido de ganância. Comparando-se a ele, Marco reconhece que a de Nuno é uma máscara, e o que acontece com ele ao fazer-

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 77.

se passar pelo rei, é um supremo sacrifício, o despojo da própria identidade, até já não saber ao certo quem é:

Despojar-se homem de si, supremo sacrifício, a menos que seja despojamento fictício como o desse traidor...(...). Isso é disfarce, travestimento, mimo que eu faço por jogo e diversão. Importa é a identidade de intrínseca, o eu íntimo. Meu senhor rei, não sei quem sou...<sup>572</sup>

Aceita e assume até à morte ser o outro, ao ponto de chegar a sê-lo mesmo. Marco parece tocar a realeza com o seu comportamento heróico e confundir-se verdadeiramente com a identidade do rei.

Apesar da identidade partilhada, a impossibilidade de se reunir numa única verifica-se não só no limite da História – D. Sebastião nunca voltou com vida –, mas também na morte de Marco Túlio e no desligamento posterior de Savachão em relação à terra, como se este voltasse ao seu estado imaterial não encarnado. Como se a possibilidade de se ligar à vida de alguma forma dependesse do veículo físico que representava Marco Túlio, ao ser este um homem da Terra, ligado ao mundo material. Truncada esta possibilidade, a reunião das partes dissolve-se, e Savachão regressa aos confins do tempo, na indeterminação, na bruma.

Catizone, como duplo de Savachão, além de ligá-lo ao homem comum, também o ligaria ao feminino, à Terra, ao corpo. Dado que é a identidade que tem relação com o aspecto feminino, ao ter esposa, este seria a possibilidade de conexão com a *anima*. A experiência de Savachão com uma projeção da *anima* é quase inexistente, a não ser nos breves encontros com Estrella<sup>573</sup> e Violeta,<sup>574</sup> que, mais do que ligá-lo profundamente com o mundo da *anima*, parecem acidentes fugazes que salientam a sua virilidade. A relação com a *anima* no herói, como no homem, indica a sua implicação com a vida, com o mundo da realidade física: “El encuentro con la diosa (encarnada en cada mujer) es la prueba final del talento del héroe para ganar el don del amor (caridad: *amor fati*), que es la vida en sí misma, que se disfruta como estuche de la eternidad.”<sup>575</sup>

La mujer, en el lenguaje gráfico de la mitología, representa la totalidad de lo que puede conocerse. El héroe es el que llega a conocerlo. Mientras progresa en la lenta iniciación que es la vida, la forma de la diosa adopta para él una serie de transformaciones; nunca puede ser mayor que él mismo, pero siempre puede prometer más de lo que él es capaz de comprender. Ella lo atrae, lo guía, lo invita a romper las travas. Y si él puede emparejar su significado, los dos, el conocedor y el conocido, serán libertados de toda limitación. La mujer es la guía a la cima sublime de la aventura sensorial. Los ojos deficientes la reducen a estados inferiores; el ojo malvado de la ignorancia la empuja a la banalidad y a la fealdad. Pero es redimida por los

---

<sup>572</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>573</sup> *Ibid.*, pp. 33-35.

<sup>574</sup> *Ibid.*, pp. 57-60.

<sup>575</sup> Joseph Campbell, *El héroe... op. cit.*, p. 112.

ojos del entendimiento. El héroe que puede tomarla como es, sin reacciones indebidas, con la bondad y seguridad que ella requiere, es potencialmente el rey, el dios encarnado en la creación del mundo de ella.<sup>576</sup>

A decisão de Savachão foi alienar-se do mundo; renuncia a este quando vive na ermida, e assim rejeita também o mundo da *anima*, da mulher e da criação material, propiciando a impossibilidade da sua posterior reintegração, pois perdeu o direito da própria identidade como corpo material ao dar-se por morto. Marco Túlio, tendo esposa, ligaria Savachão ao mundo fisiológico, físico e material, e à complementariedade com o princípio da realidade que outorga a *anima* no homem: “El ánima es el arquetipo de la vida misma”<sup>577</sup>. Ao estar excluído desta realidade, confirma-se a incompatibilidade do ser de Savachão com o mundo material e a realidade física.

## 9. Conclusão

A religião é uma relação com o valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo; relação esta que pode ser voluntária ou involuntária; isto significa que alguém pode estar possuído inconscientemente por um “valor”, ou seja, por um fatos psíquico cheio de energia, ou que pode adotá-lo conscientemente. O fator psicológico que, dentro do homem, possui um poder supremo, age como “Deus”, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus. Logo que um deus deixa de ser um fator avassalador, converte-se num simples nome. Nele o essencial morreu, o seu poder dissipou-se. Porque os deuses do Olimpo perderam seu prestígio e sua influência sobre a alma humana? Porque cumpriram sua tarefa e porque um novo mistério se iniciava: *o Deus que se fez homem*.<sup>578</sup>

N<sup>a</sup> *A ponte dos suspiros*, reconfigura-se a história criando uma vida para D. Sebastião posterior à batalha de Alcácer Quibir, criando de facto um novo rei quase divino,<sup>579</sup> revivido e renascido em Savachão. A partir de uma conversão pela dor, pelo

---

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>577</sup> Carl G. Jung *apud* Daryl Sharp, *op. cit.*, p. 14.

<sup>578</sup> Carl G. Jung, *Psicologia e religião*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 85-86.

<sup>579</sup> Seguindo o esquema das profecias, “...as profecias anunciavam que D. Sebastião tendo passado ao estado de Messias, devia vir da Índia ou das costas da Etiópia”. Miguel d’Antas, *op. cit.*, p. 159.

sofrimento e por anos de isolamento, o rei volta à vida em Savachão, regressa ao mundo qual messias. No entanto, Savachão pretende um reino na terra, o que entra em contradição com a sua natureza espiritual desenvolvida nos longos anos de ausência. É como se o espírito pretendesse dominar sobre a matéria sem um veículo físico para consegui-lo. Como se os sonhos sem fundamento pudessem conquistar batalhas estratégicas e brutais. Isto parece revelar uma problemática em Savachão relacionada com a realidade física, expressa na incapacidade de viver nela com todas as suas consequências. É um homem que rejeita os aspectos relacionados com a *anima*.

Nesta recriação romanceada da personalidade do rei, a figura histórica é reconfigurada a partir de duplos que parecem funcionar como elementos compensadores da personalidade histórica. Assim, Savachão funcionaria como uma nova identidade do rei que viria a esclarecer as ambiguidades relativas à sua personalidade histórica na rotundidade e bonomia da sua nova personalidade; assim, cria-se uma nova identidade que contrabalançaria as falhas da primeira. Por outro lado, seguindo o rigor histórico minuciosamente ao incorporar o facto real do aparecimento em Veneza de um pretenso rei Sebastião, homónimo da personagem de Marco Túlio,<sup>580</sup> que encarnaria o aspecto material e terreno de Savachão.

A recriação da personalidade do rei é eloquente a partir dos recursos compensadores necessários para recompô-la. Se tomarmos a personagem Sebastião/Savachão como um indivíduo em si próprio, símbolo da portugalidade, veremos que parece incapaz de viver no mundo real e físico das limitações. Sendo ainda D. Sebastião, foge envergonhado e vencido da batalha de Alcácer-Quibir e das suas responsabilidades: confrontar, enfrentar e encarar as consequências reais no quotidiano da sua derrota, não no isolamento de uma ermida. Como Savachão, regressa qual espírito à vida secular, incapaz de sobrepor-se às realidades mesquinhas e egoístas do poder, que o impossibilitam de voltar ao trono. Savachão vira o rosto, afastando-o da densa realidade da derrota, alienando-se numa espiritualidade sofrida, como se dessa forma pudesse escapar da sua negrura: “No se vuelve uno claro por imaginarse la claridad, sino, por el contrario, tomando conciencia de lo oscuro.”<sup>581</sup>

Savachão, depois da batalha, inicia o seu périplo até ao Sinai como uma fuga: fuga da dor, do sofrimento real dos seus súbditos e da responsabilidade dos seus actos. Escolhe não ver. O seu sofrimento não representa uma luta pela vida contra as forças do destino,

---

<sup>580</sup> Miguel d’Antas, *op. cit.*, p. 200.

<sup>581</sup> Carl G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989, p. 138.

como na tragédia. O paradoxo da tragédia consistia na “resistencia sin esperanzas a la amenaza mítica”.<sup>582</sup> A rebelião do homem perante o destino imposto pelos deuses, cujo fim consistia na impossibilidade de mudar a sina fatal. A essência do trágico consistia na oposição individual a algo maior: a sociedade, as forças divinas. “En un tiempo su sustancia consistía en la oposición del individuo a la sociedad.”<sup>583</sup> A individualidade e o seu limite confrontavam o ilimitado. No trágico, as tendências individuais manifestavam-se em contraposição a algo superior; as grandes individualidades, os heróis surgiam da confrontação das partes. Por isso, a tragédia relaciona-se essencialmente com a consolidação individual.

Todo o desenvolvimento individual equivale a um confronto, e, como se descreve na teoria de individuação, toda a iniciação na própria individualidade começa com o confronto com a *sombra*, com o lado obscuro da alma, com os aspectos subdesenvolvidos da personalidade. No caso de Savachão, que foge do mundo da realidade concreta, teria sido enfrentar o horror que pode vir a ser o mundo material para uma personalidade muito espiritualizada, enfrentar a sua escuridão, e afundar-se no próprio inferno, ressurgindo verdadeiramente como a fénix. Savachão afasta-se da realidade que logo, voltando, pretende conquistar, sem nunca realmente tê-la confrontado. Assim, regressa à bruma sem ter vencido as dificuldades essenciais do mundo físico: assumir a *anima*, o elemento feminino, a terra. A incapacidade para lidar com o mundo material reflecte-se na brumosa qualidade de Savachão, que o define como um ser semi-incorpóreo. Refugia-se na intemporalidade perante a incapacidade e a impotência de viver.

Na interpretação simbólica que faz o mitólogo Joseph Campbell, segundo a teoria da Individuação de Jung, o desaparecimento da vida do herói representaria “un tránsito a una esfera de renacimiento (...) El héroe es tragado por lo desconocido y parecería que habría muerto.”<sup>584</sup> A ausência teria o significado de ter transcendido o conflito do ego e das realidades deste mundo:

Su desaparición corresponde al paso de un creyente dentro del templo, donde será vivificado por el recuerdo de quién y qué es, o sea polvo y cenizas a menos que alcance la inmortalidad. El templo interior, el vientre de la ballena y la tierra celeste, detrás, arriba y abajo de los confines del mundo, son una y la misma cosa. Por eso las proximidades y entradas de los templos están flanqueadas y defendidas por gárgolas colosales: dragones, leones, exterminadores de demonios con espadas desenvainadas, genios resentidos, toros alados.

---

<sup>582</sup> Theodor Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970, p. 182.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>584</sup> Joseph Campbell, *El héroe ... op. cit.*, p. 57.

Éstos son los guardianes del umbral que apartan a los que son incapaces de afrontar los grandes silencios del interior.<sup>585</sup>

Neste período de transcendência das realidades do mundo e do ego, o herói enfrenta uma série de provas e perigosas aventuras:

El héroe, ya sea dios o diosa, hombre o mujer, la figura en el mito o la persona que sueña, descubre y asimila su opuesto (su propio ser insospechado) ya sea tragándose o siendo tragado por él. Una por una van rompiéndose las resistencias. El héroe debe hacer a un lado el orgullo, la virtud, la belleza y la vida e inclinarse o someterse a lo absolutamente intolerable. Entonces descubre que él y su opuesto no son diferentes especies, sino una sola carne.<sup>586</sup>

Neste período de ausência do mundo, o herói vive uma evolução espiritual escalonada através de diferentes provas e desafios que lhe dariam uma maior consciência da realidade do mundo, sobrepondo-se assim o antagonismo da realidade humana. Portanto, o herói simbolizaria o nível mais alto de individuação ao integrar em si a contradição, superando as provas da realidade, transcendendo-a.<sup>587</sup> A vida do herói seria “una vida vivida en el autodescubrimiento”.<sup>588</sup>

Assim, a expiação de Savachão no Sinai parece-nos mais um escape da realidade, fustigado pela culpa, do que um caminho de evolução espiritual no qual se consegue transcender a dicotomia da realidade e das suas contradições. De facto, Savachão volta ao mundo desdobrado, dividido. A fuga de Portugal, renegando a sua condição de rei pela culpa, impede-o de experimentar precisamente a responsabilidade de ser quem é e as consequências dessa experiência. Autoflagela-se e foge, em substituição de viver a vida depois da derrota. A mesma atitude de um povo de quem é filho, que, na crença da sua sobrevivência, se evadia à totalidade da experiência da derrota e da junção à Espanha, na ideia subjacente de que esta realidade seria confirmada como falsa, que essa realidade não era real, porque o rei podia estar vivo. Assim, por um lado, há um rei que se despersonaliza – nega a realidade e responsabilidade daquilo que é – e um povo que nega a realidade, ao interpretá-la como transitória, e não real, pois o rei ainda está vivo.

A despersonalização do rei para se converter em Savachão cria um duplo pela incapacidade de lidar e conciliar a realidade de ser quem é, e a responsabilidade de sê-lo. Este duplo Savachão sai do seu mundo em desgraça e acaba isolado no Sinai, desaparecendo das realidades da política, das artimanhas e dos enredos posteriores à

---

<sup>585</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>587</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 61-136.

<sup>588</sup> Joseph Campbell, *El poder... op. cit.*, p. 16.

derrota. O período de ausência<sup>589</sup> parece vivê-lo como uma espécie de expiação através da privação e dos remorsos, espiritualizando-se. Mas esta espiritualização não parece um produto do confronto heróico com os diferentes desafios da realidade e da natureza própria e humana, interior e exterior, mas sim uma exclusão da realidade física e mundana produto de vinte anos como eremita, e em função da evasão da própria identidade e responsabilidade como monarca; quer dizer, assemelha-se mais a um *desencarne*. Assim, espiritualizado, tenta entrar nas contingências da vida incorporando a sua condição de rei, para comprovar a impossibilidade de fazê-lo, vencido pelos conflitos da realidade secular e material, voltando à bruma para além do tempo de onde veio.

---

<sup>589</sup> O desaparecimento do herói simbolicamente o início de uma longa jornada de terríveis desafios: “La partida original a la tierra de las pruebas representa solamente el principio del sendero largo y verdaderamente peligroso de las conquistas iniciadoras y los momentos de iluminación. Habrá que matar los dragones y que traspasar sorprendentes barreras unas y otra vez.” Joseph Campbell, *El héroe... op. cit*, p. 104.



## Conclusão

Are the modern civilizations to remain spiritually locked from each other in their local notions of the sense of the general tradition; or can we not now break through to some more profoundly based point and counterpoint of human understanding? <sup>590</sup>

Um dos objetivos deste trabalho foi desenvolver um conceito de indivíduo e a sua relevância no seu contexto social e cultural como base argumentativa, para posteriormente o contrastar nos romances estudados, com cada uma das personagens desdobradas construídas à sombra do seu duplo D. Sebastião. Sobre a importância do indivíduo, o que nos resta concluir é salientar sobretudo a sua essência universal. Fornecido – não limitado – pelo suporte da sua própria cultura, aprofunda o conhecimento de si próprio e, assim sensibilizado, é capaz de reconhecer a sua importância como princípio criativo da realidade, assim como as raízes universais da sua condição. Porque se algo é consubstancial e intrínseco aos indivíduos é a sua universalidade. Isso é o que demonstram a teoria do inconsciente colectivo de Carl G. Jung e a do monomito de Joseph Campbell: a natureza psíquica do indivíduo como criador de mitos e de realidades em todos os tempos e culturas.

Como explica Campbell, cada povo tem um pacto com a sua origem como um destino mitológico ou sobrenatural: “Man, apparently, cannot maintain himself in the universe without belief in some arrangement of the general inheritance of myth.” <sup>591</sup> E, embora existam muitos que se inclinam perante os seus próprios altares e fragilizem ao mesmo tempo os dos outros, os estudos sobre mitologia comparada mostram princípios e estruturas comuns na natureza de todos os mitos. <sup>592</sup>

Outro dos nossos objetivos era contrastar estas ideias em Belchior n’*O mosteiro*, nos dois Sebastões da *Jornada de África* e *O conquistador*, e no próprio revivido rei

---

<sup>590</sup> Joseph Campbell, *The mask of god: primitive mythology*, London, Secker & Warburg, 1960, p. 4.

<sup>591</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>592</sup> *Ibidem*.

Sebastião n' *A ponte dos suspiros*. Em cada um deles descobrimos que essa possibilidade de ser universal, de se desenvolver equilibradamente ligados ao seu tempo, à sua cultura e ao mundo, na realidade do *profano*, fica reduzida pelos limites restritos da herança cultural, que sobrevive desdobrada fora do tempo, na negação da história e do devir do tempo. Todos estes indivíduos, construídos como emanações culturais de Portugal, têm consciência do seu valor enquanto filhos de uma nacionalidade. A sua própria consistência e oportunidade de florescimento, para além desses parâmetros, é simplesmente negada. Como é negada a secularidade do mundo e de uma vida com Josefina n' *O mosteiro*; na impenetrabilidade de Sebastião às influências tanto daquilo representado por Clara como do mundo em França, n' *O conquistador*; no esquecimento de si e da sua potencial vida com Bárbara, no caso do alferes Sebastião, presa do fascínio nas areias difusas de Alcácer. Assim como o rei Sebastião se afasta da morte e da história isolado no monte Sinai. Destes comportamentos se poderia deduzir que a sobrevivência de D. Sebastião como duplo exige, de facto, a renúncia ao próprio ser no mundo, sendo este mundo tanto o próprio eu do protagonista como individualidade desenvolvida, como o mundo temporal secular. Isolado pelo duplo, prevalece o mito anteposto ao indivíduo. Uma permanência além da vida e da morte – no inconsciente colectivo desde a perspectiva junguiana –, com o sacrifício do ser individual. Teme-se a perda da identidade herdada porque, de facto, é a única valorizada. Perde-se o indivíduo em prol da individualidade colectiva da portugalidade, identidade que conta, a que permanece, se não no tempo e na claridade dos dias, à sombra, encoberta como sombra e duplo dos seus indivíduos.

Mas lembremos que, segundo a Psicologia Analítica, o indivíduo é o canal de expressão que no processo de individuação conduz o diálogo entre o consciente e o inconsciente. Na medida em que o indivíduo é dominado pelos conteúdos do inconsciente, menos dono de si é, porque o fim não é o domínio deste conteúdo, mas a realização consciente que se nutre deles para dar sentido e forma ao seu desenvolvimento, na conciliação das realidades do mundo exterior com as realidades do mundo interior. De outra forma, este pode ser dominado compulsivamente pelo arquétipo expresso em mitos ou símbolos. O mito *per se* é um modelo simbólico de inserção na realidade interior e exterior, potenciando a individualidade; dá apoio moral e ordem à sociedade na qual surge e molda os indivíduos segundo as exigências do seu contexto social e histórico.<sup>593</sup> A

---

<sup>593</sup> Cf. Joseph Campbell, *Thou art that transforming religious metaphor*, Novato California, New World Library, 2001, pp. 6-8.

sociedade, no entanto, pode em alguns casos continuar a seguir certas estruturas desactualizadas do contexto dos seus indivíduos, excluindo novas e mais efectivas formas de interpretação da vida humana.<sup>594</sup>

Nos casos que nos ocupam, podemos ver, com efeito, que existe uma dissociação perante a herança mitológica, representada no duplo, e a nova ordem da vida na qual vive o indivíduo, produzindo-lhe um *estranhamento*. É este o problema do duplo, a cisão, os princípios encarnados nele, e a própria vida do sujeito que lhe é proporcionada pelo seu meio e tempo. Os duplos impõem-lhes uma disjunção: encarar o mito revalorizando o indivíduo inserido no seu tempo e no mundo, ou a perda do ser a favor da ordem mitológica herdada. Os indivíduos dos romances - no final, mais entidades portuguesas do que indivíduos - são levados pela corrente da sua ordem cultural mitológica. A questão fica no ar n' *O conquistador*, com o jovem Sebastião à espera, numa espécie de confronto final no dia do seu vigésimo quarto aniversário.

---

<sup>594</sup> Cf. *Ibid.*, p. 7.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Activa**

#### **1. *Corpus***

ALEGRE, Manuel, *Jornada de África*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

BESSA LUÍS, Agustina, *O mosteiro*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984.

CAMPOS, Fernando, *A ponte dos suspiros*, Miraflares, Difel, 2000.

FARIA, Almeida, *O conquistador*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.

#### **2. Outra bibliografia**

RIBEIRO, Aquilino, *Aventura maravilhosa de D. Sebastião*, Amadora, Bertrand Editora, 1985.

ALEGRE, Manuel, *30 anos de poesia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995.

BESSA LUÍS, Agustina, *A corte do norte*, Lisboa, Guimarães Editora, 1996.

RODRIGUES, Ernesto, *A serpente de bronze*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

SARAMAGO, Rui, *A hora das neblinas*, Lisboa, Âncora, 2002.

### **Passiva**

#### **1. Sobre o *corpus*, incluindo Sebastianismo**

BESSELAAR, José Van Den, *O sebastianismo. História sumária*, Lisboa, ICALP, col. Biblioteca Breve, 1987.

BULGER, Laura Fernanda, *As máscaras da memória. Estudos em torno da obra de Agustina*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.

BULGER, Laura Fernanda, *O ângulo crítico do entendimento do mundo. Estudos em torno da ficção de Agustina*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

CALDAS, Tatiana Alves Soares, “Agustina Bessa Luís: A releitura dos mitos portugueses”, in: *Anais do V Congresso de Letras da UERJ-São Gonçalo*, 2008, 1-19,

<http://www.filologia.org.br/cluerj-sg/ANAIS/v/completos/mesas/M05/Tatiana%20Alves%20Soares%20Caldas.pdf>,  
(consultado Fevereiro 2017).

CARNAXIDE, Jorge Humberto Santos, *O Ultimo Império. O Estado Novo e a Guerra Colonial na Literatura portuguesa* (Tese de Mestrado), Universidade de Lisboa, s/d.

COELHO, Jacinto de Prado (direcção), *Dicionário de literatura: literatura portuguesa, literatura brasileira, literatura galega, estilística literária*, vol. II, Porto, Figueirinhas.

D'ANTAS, Miguel, *Os falsos D. Sebastião*, Odivelas, Europress, 1988.

GALLICIANO, Willson, *Figuração literária de D. Sebastião em O conquistador de Almeida Faria*, dissert. de mestrado, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2010.  
<http://hdl.handle.net/1884/24971>, (consultado Fevereiro 2017).

LEITÃO, Fernanda Judite de Jesus Pereira de Bastos, *Ecos e diálogos na obra de Manuel Alegre* (Tese de Mestrado), Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1994.

LIMA, Isabel Pires, “O regresso de D. Sebastião – Narrativa e mito na ficção portuguesa contemporânea”, in: *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literatura*, Porto, Universidade de Porto, Faculdade de Letras, vol. 14, 1997, pp. 251-264,  
<http://hdl.handle.net/10216/7739>, (consultado Fevereiro 2017).

LOPES, Silvina Rodrigues, *Agustina Bessa Luís: as hipóteses do romance*, Porto, Edições Asa, 1989.

LOURENÇO, Eduardo, *O labirinto da saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1992.

LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como destino seguido de mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 2001.

MACHADO, Álvaro Manuel, *Agustina Bessa Luís. O imaginário total*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

MEDINA, João, “O mito sebastianista hoje : dois exemplos da literatura portuguesa contemporânea: Manuel Alegre e António Lobo Antunes”, in: *Literatura, artes e identidade nacional*, actas dos 3º Cursos Internacionais de Verão de Cascais, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, pp. 199- 212.

QUADROS, António, *A Ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989.

ROCHA, Clara, “Jornada de África de Manuel Alegre: determinação e autodeterminação do herói”, in: *O cachimbo de António Nobre e outros ensaios*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2002, pp. 235-245.

RODRIGUES, Urbano Tavares, *Os tempos e os lugares na obra lírica, épica e narrativa de Manuel Alegre*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1996.

SÁ, Maria das Graças Moreira de, “Jornada de África de Manuel Alegre: O último Sebastião ou o fechar de um ciclo histórico”, in: *As duas faces de Jano*, Lisboa, 1999, pp.177-185.

SARAIVA, Mário, *Dom Sebastião na História e na lenda*, Lisboa, Universitária Editora, s/d.

VECCHI, Roberto, SIMÕES, M., *Dalle armi ai garofani. Studi sulla Letteratura della guerra coloniale*, Roma, Bulzoni Editore, 1995.

VIEIRA, Cristina, “Construções singulares em torno do mito sebástico: *O mosteiro*, de Agustina Bessa-Luís, e *A ponte dos suspiros*, de Fernando Campos”, in: *Literatura e história – actas do Colóquio Internacional*, vol. 2, Porto, Faculdade de Letras da Universidade de Porto, 2004, pp. 305-317, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6855.pdf>, (consultado Fevereiro 2017).

VILHENA, Ana Maria, *Manuel Alegre e a interminável busca do azul*, Lisboa, Dom Quixote, 2005.

## **2. Teoria**

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970.

ALBERONI, Francesco, *A amizade*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1988.

ALBERONI, Francesco, *Enamoramento e Amor*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1988.

ALBERONI, Francesco, *Sexo y Amor*, Barcelona, Gedisa, 2006.

APTER, T.E., *Fantasy literature. An approach to reality*, Hong Kong, The Macmillan Press LTD, 1982.

BARGALLÓ CARRETÉ, Juan (coord.), *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*, Sevilla, Ediciones Alfar, 1994.

BENNET, T. A., *Lo que verdadeiramente dijo Jung*, Madrid, Editorial Aguilar, 1974.

CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras*, México, D.F., F.C.E., 1997.

CAMPBELL, Joseph, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé Editores, 1991.

CAMPBELL, Joseph, *O poder do mito*, São Paulo, Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph, *Thou art that transforming religious metaphor*, Novato California, New World Library, 2001.

CAMPBELL, Joseph, *The mask of god: primitive mythology*, London, Secker & Warburg, 1960.

CASTRO REYES, J. P. de, *Introducción a la psicología de Carl Jung*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993.

CESERANI, Remo, *Lo fantástico*, Madrid, Editorial Visor Dis., 1999.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos símbolos*, Lisboa, Teorema, 1982.

CHOMSKY, Noam, *The Chomsky reader*, New York, Phantheton Books, 1987.

CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002.

COTARELO García, Ramón, “La interpretación literaria del conflicto fundamental del ser humano. Sobre la figura del doble en la literatura”, in: *Revista El Catoblepas*, núm. 34, (diciembre 2004), <http://www.nodulo.org/ec/2004/n034p18.htm> (consultado Fevereiro 2008).

DOSTOIEVSKI, Fiodor, *Obras completas*, vol. 1, Lisboa, Editora Arcádia, 1964.

DUBY, Georges (direcção), *História da vida privada*, vol. 2, Porto, Edições Afrontamento, 1990.

ELIADE, Mircea, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea, *O mito do eterno retorno*, Lisboa, Edições 70, 1988.

ESTEBAN GALARZA, Mari Luz, MEDINA DOMÉNECH, Rosa, TÁVORA RIVERO, Ana, “¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género”, in: Díez Mintegui, C., Gil, C. Gregorio (coord.), *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual*, Congreso de Antropología, Sevilla, Fundación El Monte-ASANA, 2005, pp. 207-223, <http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0599/Sevilla-05122.pdf>, (fonte consultada em Janeiro 2017).

CARRILHO, M.M. (direcção), *Dicionário do pensamento contemporâneo*, Lisboa, Dom Quixote, 1991.

FLAISZMAN, Fabian, *La flauta mágica. Una visión junguiana*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010.

FORDHAM, Frieda, *Introducción a la psicología de Jung*, Madrid, Ediciones Morata, 1968.

FRANZ, Marie-Louise von, *C. G. Jung*, México, D.F., F. C. E., 1991.

FRANZ, Marie-Louise von, *A interpretação dos contos de fada*, São Paulo, Editora Paulus, 1990.

FRANZ, Marie-Louise von, *A individuação nos contos de fada*, São Paulo, Editora Paulus, 2003.

FRANZ, Marie-Louise von, *A sombra e o mal nos contos de fada*, São Paulo, Paulus, 2002.

FRANZ, Marie-Louise von, *O feminino nos contos de fada*, Petrópolis, Editora Vozes, 2000.

FRANZ, Marie-Louise von, *Símbolos de redención en los cuentos de hada*, Barcelona, Editorial Luciérnaga, 2002.

FRANZ, Marie-Louise von, *Sobre los sueños y la muerte*, Barcelona, Editorial Kairós, 1992.

FRANZ, Marie-Louise von, *El Puer Aeternus*, Barcelona, Editorial Kairós, 2006.

FRENZEL, Elisabeth, “Doble”, in: *Diccionario de motivos de la Literatura Universal*, Madrid, Editorial Gredos, 1980, pp. 97-107.



FREUD, Sigmund, *Obras completas*, tomo VII, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1974.

FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, México, D.F., F. C. E., 1991.

GOLDBRUNNER, Josef, *Individuación: la psicología profunda de Carl Gustav Jung*, Madrid, Ediciones Fax, 1962.

GOODWYN, Erick D., *The neurobiology of the Gods: How brain physiology shapes the recurrent imagery of myth and dreams*, New York, Routledge, 2012.

GUBERN, Román, *Máscaras da ficção*, Lisboa, Fim de Século, 2005.

HALL, Calvin, *Fundamentos de la psicología de Jung*, Buenos Aires, Editorial Psique, 1978.

HALL, Calvin, LINDZEY, Gardner, *Teoría analítica de la personalidad. Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

HERRERA, Victor, *La sombra en el espejo*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

HERRERO CECILIA, Juan, "Figuras y significaciones del mito del doble en la literatura: teorías explicativas", in: *Cédille, revista de estudios franceses*, núm. 2, 2011, pp. 17-48, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80820893002>, (consultado Janeiro 2017).

HOFFMANN, E.T. A., *Contos fantásticos*, S. Pedro do Estoril, Edições Atena, 1998.

HOFFMANN, E.T. A., *Cuentos I*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

HOFFMANN, E.T. A., *Cuentos 2*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

HOFFMANN, E.T. A., *Las opiniones del gato Murr*, Madrid, Cátedra, 1997.

HOFFMANN, E.T. A., *Los elixires del diablo*, Madrid, Valdemar, 2003.

JACOBI, Jolande, *Complejo, arquetipo, símbolo*, México, D.F., F. C. E., 1983.

JACOBI, Jolande, *La psicología de Carl Gustav Jung*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

JOHNSON, Robert A., *We. Para comprender la psicología del amor romântico*, Buenos Aires, Era Naciente, 1998.

JUNG, C. Gustav, *A natureza da psique*, Petrópolis, Vozes, 1984.

JUNG, C. Gustav. *Aion. Contribuciones a los símbolos del sí-mismo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1992.

JUNG, C. Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994.

JUNG, C. Gustav, *Cartas. 1906-1904*, Petrópolis, Editora Vozes, V.I, 2001.

JUNG, C. Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1954.

JUNG, Carl Gustav, *La vida simbólica*, Obra Completa, V.18/1, Madrid, Editorial Trotta, 2009.

JUNG, C. Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993.

JUNG, C. Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

JUNG, C. Gustav, *O eu e o inconsciente*, Petrópolis, Vozes Editora, 1978.

JUNG, C. Gustav, *Problemas psíquicos del mundo actual*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1976.

JUNG, C. Gustav, *Psicología y religión*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1949.

JUNG, C. Gustav, *Psicologia e religião*, Petrópolis, Vozes, 1978.

JUNG, C. Gustav, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989.

JUNG, C. Gustav, *Psicología de la Transferencia*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1978.

JUNG, C. Gustav, *Realidad del alma*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1940.

JUNG, C. Gustav, *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998.

JUNG, C. Gustav, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994.

JAY, Martin, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Editorial Taurus, 1989.

JURKEVICH, Gayana, "Archetypal motifs of the double in Unamuno's Abel Sanchez", in: *Hispania*, vol. 73, núm. 2, 1990, pp. 345-352, <http://www.jstor.org/stable/342813>, (consultado Fevereiro 2017).

KAFKA, Franz, *Metamorphose*, Lisboa, Livros do Brasil, 1998.

LECOUTEUX. Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*, Palma de Mallorca, Editorial J. J. Olañeta, 2005.

MALETINSKI, Eliazar, *El mito*, Madrid, Editorial Akal, 2001.

MARIS POGGIAN, Stella, *El tema del doble en el cine, como manifestación del imaginario audiovisual en el sujeto moderno*, (Tese de Doutoramento), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002,

[www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_UAB/AVAILABLE/TDX-1127102162115//smp1de2.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-1127102162115//smp1de2.pdf)

(consultada Novembro de 2016).

MARTÍN LÓPEZ, Rebeca, *Las manifestaciones del doble en la narrativa breve española contemporánea*, (Tese de Doutoramento), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.

<http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/4876/rml1de1.pdf?sequence=1>,

(consultada Novembro 2016).

MARTINS, Joaquim Oliveira, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães, 2004.

MAUPASSANT, Guy de, *O Horlá*, Lisboa, Difel, 1987.

MILLER, Karl, *Doubles. Studies in literary history*, New York, Oxford University Press, 1985.

MOLINA, Tirso de, *Obras dramáticas completas*, vol. 3, Madrid, Aguilar, 1968.

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F, Siglo XXI Editores, 2004.

NASCENTES, Antenor, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Jornal do Comercio, 1955.

OLIVEIRA, Vitor Amaral de, *Sebástica. Bibliografia geral sobre D. Sebastião*, Coimbra, UC Biblioteca Geral, 2002.

PÁNIKER, Salvador, *Asimetrías. Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre*, Madrid, Editorial Debate, 2008.

PÉREZ CERVANTES, Abel, “Las estrategias narrativas del doble literario en “Continuidad de los parques” de Julio Cortazar”, in: *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 30, Julho-Dezembro de 2004, pp. 177-188, [www.escritos.buap.mx/escr30/abelperez.pdf](http://www.escritos.buap.mx/escr30/abelperez.pdf), (consultado em Outubro 2016).

PIERI, Paolo Francesco (direcção), *Dicionário junguiano*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1982.

PLAUTO, *Anfitrião*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1978.

PLAUTO, *Os dois Menecmos*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

POE, Edgar Allan, *Histórias escolhidas por um psicopata. Uma Antologia psicótica de Edgar Allan Poe*, Parede, Fio da Navalha, 2004.

POE, Edgar Allan, *Histórias de mistério e imaginação*, Lisboa, Editorial Verbo, s/a.

POE, Edgar Allan, *Histórias completas de Edgar Poe*, vol. 2, Lisboa, Editora Arcádia, 1972.

POE, Edgar Allan, *Contos fantásticos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2002.

PROGOFF, Ira, *La psicologia de Jung y su significación social*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967.

ROBERTSON, Robin, *Arquetipos junguianos. Jung, Gödel y la historia de los arquetipos*, Madrid, Ediciones Obelisco, 2014.

SALAZAR Flores, Jania, *Un acercamiento a la industria cultura en Theodor W. Adorno y el proceso de individuación en Carl G. Jung*, (tese de Licenciatura), México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

SALAZAR Flores, Jania, *O duplo em Frei Luís de Sousa de Almeida Garrett e em Jornada de África de Manuel Alegre: uma aproximação a D. Sebastião*, (dissert. de Mestrado), Lisboa, Universidade de Lisboa, 2008.

SAIZ, Mario E., Amézaga, Pilar, “Psiconeurociencia y arquetipos – Construyendo un diálogo entre Psicología Analítica y Neurociencia”, in: *Psicologia USP*, vol. 16, núm. 3, 2005, pp. 95-117, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305128452006>, (consultado Fevereiro 2017).

SASSENFELD, André, *El desarrollo humano en la psicologia junguiana – Teoría e implicaciones clinicas*, (tese), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2004.

SASSENFELD, André, “Sobre el concepto de neurosis en la teoría de Jung”, in: *Encuentros. Revista Latinoamericana de Psicología Analítica*, núm. 3, 2011, pp. 80-90, <http://revista.cgjung.cl/index.php/encuentros/article/view/22/21>, (consultado Janeiro 2017).

SEGAL, Robert A. *Myth. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

SHAKESPEARE, William, *A comedia dos erros*, Lisboa, Contexto, 1989.

SHAKESPEARE, William, *Complete works*, London, Oxford University Press, 1965.

SHAKESPEARE, William, *Noite de Reis*, Lisboa, Contexto, 1990.

SHARP, Daryl, *Lexicon junguiano*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1994.

SHERMAN FILER, Jorge, *La parodia y el poder: Carpentier y García Márquez: desafiando el mito sobre el dictador latinoamericano*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003.

SIMÕES NETTO, Maria, *As razões do imaginário. Comunicar em tempo de revolução 1960-1990*, Salvador, Editus Editora da UESC, 1997.

STEINMETZ, Jean-Luc, *La littérature fantastique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

STEVENS, Anthony, *Jung o la búsqueda de la identidad*, Madrid, Editorial Debate, 1994.

STEVENSON, Robert Louis, *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Calgary, Broadview Editions, 2015.

TRIAS, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1992.

VAX, Louis, *A arte e a literatura fantásticas*, Lisboa, Editora Arcádia, 1972.

VELÁZQUEZ ESQUERRA, Ignacio, “Aspectos textual y psicoanalítico del tema del doble en la Literatura. (I). Los desdoblamientos de M. Tournier”, in: *Cuadernos de investigación filológica*, núm. 8, 1982, pp. 39-53, <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/download/1457/1364>, (consultado Janeiro 2017).

VIEIRA, Cristina, *A construção da personagem romanesca*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

WELLEK, René, ed., *Dostoevsky. A collection of critical essays*, Englewood Cliff, N. J, Prentice Hall Inc, 1962.

WILDE, Oscar, *The picture of Dorian Gray*, London, Penguin Classics, 2012.

WOOLF, Virginia, *Orlando* Virginia Woolf, *Orlando*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2003.

YOUNG-EISENDRATH, Polly, DAWSON, Terence, (edit.), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

ZORRILLA, José, *Don Juan Tenorio, traidor, inconfeso y mártir*, Barcelona, RBA Editores, 1993.